

Technická univerzita v Liberci

**FAKULTA PŘÍRODOVĚDNĚ-HUMANITNÍ A  
PEDAGOGICKÁ**

**Katedra:** Filosofie  
**Studijní program:** Filosofie  
**Studijní obor:** Filosofie humanitních věd

**Heideggerova analýza samozřejmé existence  
ve světě (Man)**

**Heidegger's analysis Being-in-the-World as the  
Fundamental Constitution of Dasein**

**Bakalářská práce:** 11 – FP – KFL – 114

**Autor:**

Kateřina Trailinová

**Podpis:**

.....

**Vedoucí práce:** MTh. Václav Umlauf, Ph.D.

**Konzultant:**

**Počet**

stran	grafů	obrázků	tabulek	pramenů	příloh
45				11	

V Liberci dne:

# TECHNICKÁ UNIVERZITA V LIBERCI

## FAKULTA PŘÍRODOVĚDNĚ-HUMANITNÍ A PEDAGOGICKÁ

Katedra filosofie

### ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(pro bakalářský studijní program)

pro (kandidát): Kateřina Trailinová  
adresa: Oskara Nedbala 711, Trutnov, 541 01  
studijní obor (kombinace): Filosofie humanitních věd  
Název BP: Heideggerova analýza samozřejmé existence ve světě (Man)  
Název BP v angličtině: Heidegger's analysis Being-in-the-World as the Fundamental Constitution of Dasein  
Vedoucí práce: MTh. Václav Umlauf, Ph.D.  
Konzultant:  
Termín odevzdání: 30.4. 2011

Poznámka: Podmínky pro zadání práce jsou k nahlédnutí na katedrách. Katedry rovněž formulují podrobnosti zadání. Zásady pro zpracování BP jsou k dispozici ve dvou verzích (stručné, resp. metodické pokyny) na katedrách a na Děkanátě Fakulty přírodovědně-humanitní a pedagogické TU v Liberci.

V Liberci dne 6.4. 2010



děkan



vedoucí katedry

Převzal (kandidát): KATEŘINA TRAILINOVA

Datum: 24.5.2010

Podpis:



Název BP: HEIDEGGEROVA ANALÝZA SAMOZŘEJMÉ EXISTENCE VE SVĚTĚ (MAN)

Vedoucí práce: MTh. Václav Umlauf, Ph.D.

Cíl: Hermeneutický výklad každodenní existence na základě existenciální filosofie, která je postavena na díle Bytí a čas (Martin Heidegger).

Požadavky: Studium §1-§38 českého překladu díla z roku 1996 s přihlédnutím k originálu.

Metody: Studium textu, sběr informací a její vyhodnocení.

Literatura: ADAMEC, Jiří. Úvod do četby "Bytí a času" : základní teze k daseinsanalýze a filosofii M. Heideggera. 1. vyd. Brno: Filosofický seminář - katedra teorie, 2008. ISBN 978-80-87234-01-3.  
BIEMEL, Walter. Martin Heidegger. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1995. ISBN 80-204-0268-3.  
FIGAL, Günther. Úvod do Heideggera. 1. vyd. Praha: Academia, 2007. ISBN 978-80-200-1553-2.  
HEIDEGGER, Martin. Being and Time. Albany: State University of New York Press, 1996. ISBN 0-7914-2678-5.  
HEIDEGGER, Martin. Bytí a čas. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86-005-12-7.  
HEIDEGGER, Martin. Sein und Zeit. 14. durchgeseh. Aufl. Tübingen: M. Niemeyer, 1977. ISBN 3-484-70122-6.

vedoucí katedry

dekan

Podpis:

Převzal (kandidát):

Datum:

## Čestné prohlášení

**Název práce:** Heideggerova analýza samozřejmé existence ve světě (Man)  
**Jméno a příjmení autora:** Kateřina Trailinová  
**Osobní číslo:** P08000367

Byl/a jsem seznámen/a s tím, že na mou bakalářskou práci se plně vztahuje zákon č. 121/2000 Sb. o právu autorském, právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, zejména § 60 – školní dílo.

Prohlašuji, že má bakalářská práce je ve smyslu autorského zákona výhradně mým autorským dílem.

Beru na vědomí, že Technická univerzita v Liberci (TUL) nezasahuje do mých autorských práv užitím mé bakalářské práce pro vnitřní potřebu TUL.

Užiji-li bakalářskou práci nebo poskytnu-li licenci k jejímu využití, jsem si vědom povinnosti informovat o této skutečnosti TUL; v tomto případě má TUL právo ode mne požadovat úhradu nákladů, které vynaložila na vytvoření díla, až do jejich skutečné výše.

Bakalářskou práci jsem vypracoval/a samostatně s použitím uvedené literatury a na základě konzultací s vedoucím bakalářské práce a konzultantem.

Prohlašuji, že jsem do informačního systému STAG vložil/a elektronickou verzi mé bakalářské práce, která je identická s tištěnou verzí předkládanou k obhajobě a uvedl/a jsem všechny systémem požadované informace pravdivě.

V Liberci dne: 24. 6. 2011

---

Kateřina Trailinová

## **Poděkování**

Na tomto místě bych ráda poděkovala své rodině, svému příteli za podporu během studia a hlavně bych chtěla poděkovat MTh. Václavu Umlafovi, Ph.D. za cenné rady a trpělivost při tvoření této práce.

## Anotace

Tato práce se zabývá M. Heideggerem a jeho přednáškou s názvem Hermeneutika fakticity a částečně dílem „Bytí a čas“ (*Sein und Zeit*). Zaměříme se na problematiku „pobytu“ jakožto „bytí ve světě“ v rámci každodennosti, pojetí *man* v rámci „spolubytí“ a „obstarávání“. Také si rozebereme, co se skrývá pod pojmem existenciály a k čemu slouží. Budeme využívat interpretace myslitelů, kteří se věnovali dané problematice a snažili se vyložit danou problematiku. Na závěr podotkneme, jak se změnil autorův postoj k „pobytu“.

Klíčová slova: bytí, fakticita, „bytí ve světě“, „spolubytí“, „úzkost“, „vrženost“

## Abstract

The work deals with M. Heidegger and his lecture titled "Hermeneutics facticity" (*Hermeneutik der Faktizität*) and partly from work called "Being and Time" (*Sein und Zeit*). We will focus on the issue of term "Da-sein" (*Dasein*) in conception of "being-in-the-world" (*In-der-Welt-sein*) as part of "everydayness" (*Alltäglichkeit*). Problem includes also the concept of man in the "being-with" (*Mitdasein*). We will analyze what is the concept of existential as well. We will take the interpretation of the thinkers who dedicated the issue and tried to explain the dilemma. In the end we will tell how much Heidegger has changed his opinion on the "Da-sein" (*Dasein*).

Keywords: being, facticity, being-in-the-World, being-with, fear, thrownness

## Obsah

1	Úvod .....	2
2	Raná tvorba.....	6
2.1	Od Aristotela k hermeneutice .....	8
2.2	Hermeneutika fakticity.....	10
2.3	Významovost .....	12
3	Sein und Zeit .....	14
3.1	Otázka po bytí .....	16
3.2	Existenciály .....	20
3.2.1	„Bytí ve světě“ .....	21
3.2.2	„Spolusvět“ .....	28
3.2.3	Neurčité „ono se“ (man) .....	33
3.2.4	„Odemčenost“ .....	37
3.2.5	„Zapomenutost“ a „úzkost“ .....	42
4	Závěr.....	44
5	Seznam použité literatury .....	45

# 1 Úvod

V této práci se budeme zabývat problematikou „samozřejmé existence ve světě“ neboli *In-der-Welt-sein* a s tím související pojem „pobyt“ (přeložil J. Patočka) neboli *Dasein*, kterou se zabýval německý filozof Martin Heidegger (1889 - 1976), který žil a publikoval ve 20. století. Budeme pokračovat v tvorbě Heideggera ve fázi vlivů některých myslitelů, jako byli Aristoteles, E. Husserl, S. Kierkegaard, W. Dilthey nebo Yorck. Rozebereme si nejdůležitější přednášku z rané tvorby, která nese název Hermeneutika fakticity. Převážně se budeme snažit nastínit vývoj myšlení Heideggera. Raná tvorba autora je dochována převážně v německém jazyce, proto k jeho Hermeneutice fakticity, použijeme interpretaci filozofů J. Cibulky a V. Umlaufa, kteří se věnovali tomuto tématu a publikovali je buď ve filozofickém časopise, nebo ve své knize týkající se dané problematiky.

Po studiích teologie a filosofie na univerzitě ve Freiburgu v roce 1915 habilitoval a stal se asistentem E. Husserla. Ve svých filosofických začátcích byl ovlivněn výše zmíněnými mysliteli. Jedním z prvních, o kterých se zmíníme, je W. Dilthey. Na toho Heidegger navazuje v raných textech svou kritikou, ale rozvíjí i jeho pojetí dějinnosti. Podle Heideggera, který se svým tvrzením, že je naše zakoušení podstatného již samo interpretativní, dostává do rozporu s W. Diltheyem. W. Dilthey totiž zastával názor, že dané zakoušení je pouze výsledek logizace. Interpretace představuje u Heideggera moment faktického života. Z toho vyplývá daná teze: „*Věc vidíme tak, jak o ní hovoříme, protože prvotně je vidět nemůžeme.*“ (Cibulka, 1992) Díky W. Diltheyovi se stala „*má vlastní struktura existence v její původní jednotě*“ novým nástrojem filosofie pro další bádání, jak uvádí V. Umlauf. Hledaná návaznost je právě v nově pojaté dějinnosti, protože Heidegger této formě dějinnosti, kterou představoval W. Dilthey, dává ontologické podklady a začíná rozvojem s již zmíněnou ontologickou diferencí v pozdějším svém díle s názvem Hermeneutika fakticity.

Díky W. Diltheyovi můžeme nalézt určitý historický smysl fakticity, protože již základní motivy jako byly zkušenosti vlastního života vycházející ze zkušenosti dějin, které později dostávají označení „pobyt“, lze podle G. Figala rozpoznat již v Heideggerově spisu týkající se nauky o kategoriích u Dunse Scota v roce 1916.



V přednáškách z roku 1920 -1921 Heidegger pokračuje na téma faktický život, který má strukturu „starosti“ a očekávání. G. Figal nám v tomto pojetí ukazuje určitý dualismus odehrávající se uvnitř výkladu těchto přednášek. Jedná se o dualismus skládající se z reflexe a zakoušení. Poukazuje to na základní tezi v Heideggerově teorii, zakoušení je bezprostředně i interpretací a tím pádem se interpretace stává aktuálním životem.

Heidegger se začal věnovat fenomenologii poté, co se stal žákem E. Husserla. Fenomenologie té doby byla zaměřena na zkoumání jevů pomocí zkušenosti, vše muselo podléhat vědecké metodě. Zajímalo je, jak se nám věci jeví a nikoliv jejich podstata. Heidegger tuto formu poznání odmítal a zaměřil se na podstatu člověka, na samotné bytí. Převzal od Husserla tento pojem a přeměnil jeho fenomenologii myšlenkových a poznávacích prožitků do fenomenologie historického poznání a do fenomenologie „pobytu“. Rozvíjel své pojetí o existenci člověka dále v přednášce s názvem Hermeneutika fakticity v roce 1923. I v tomto případě jsme narazili na zmíněnou přednášku, protože s ní přišlo nové pojetí filozofie.

Hermeneutika představuje otázku „jak“ na rozdíl od fenomenologie, která se zabývá otázkou „co“. Hermeneutika je pro Heideggera sebevýklad „pobytu“ neboli lidské existence. Hermeneutika fakticity GA 63 (*Gesamtausgabe*), v sobě skrývá počátek budoucího *Dasein* jako „pobytu“ v „Bytí a čas“. Hermeneutika fakticity vznikla jako přednáška v roce 1923, v níž začíná nové pojetí bytí člověka, které změnilo tehdejší chápání. Jedná se tu především o výklad fakticity. Fakticita je vztahem, který charakterizuje naše autentické *Dasein*, faktický život představuje naše vlastní *Dasein* jakožto *Zde*. Převrat se tu děje v rámci tehdejších poměrů, protože byla válka a lidi byli bráni většinou jako neosobní věc. Heidegger v této přednášce ukazuje význam fakticity v určení charakteru bytí, změna spočívá v orientaci k sobě samému. Jedná se tu o uvědomění si svého autentického způsobu bytí, což podle Heideggera bylo pomocí „úzkosti“ (*Angst*), člověk si uvědomí svou konečnost, smrtelnost.

Zásadní změna se tedy nachází v pojetí objektivní mysli všeho jsoucího, které se odvozuje od vztahu ke smrti a to se stává něčím, co nelze zobjektivizovat. Toto pojetí zásadně změnilo celou dosavadní hermeneutiku. Hermeneutika se stala místem, kde se rozumění stává svébytnou ontologicko-gnoseologickou logickou kategorií.

Takovou hermeneutiku odstartoval právě Heidegger a pokračoval v tom jeho žák H. – G. Gadamer. Ten navazoval ve své hermeneutické koncepci rozumění především na myšlenku „vrženosti“ (*Geworfenheit*) do světa. Ale především rozvíjel pojetí řeči, a zkoumal, jakou roli hraje v pojetí s pojmem „bytí ve světě“. Když si to shrneme H. – G. Gadamera ovlivnila Heideggerova koncepce rozumění jako způsob poznávání světa kolem nás a v podstatě i nás samotných a pojem řeč. Pro Gadamera právě řeč představuje určitý prostor, ve kterém se může dít rozumění či dorozumění.

Přednášky z let 1923/25 máme k dispozici jako interpretaci V. Umlaufa, ve které jsou rozebírány způsoby existence. Je třeba si osvětlit křesťanskou stránku, abychom mohli dále rozvíjet Heideggerovu nauku. Již zmíněná otázka „jak“, představuje způsob žití probuzené existence. Způsoby života jsou z křesťanského pojetí, v období kdy život je založen na lásce a víře. Můžeme z toho usoudit, že se jedná o fakticky danou existenci, která se děje na základě blížíící se smrti. Je tím míněno očekávání druhého příchodu Krista a tím konec světa, kde každý bude souzen podle svých skutků. K vysvětlení nám slouží rozbor Pavlových listů od V. Umlaufa. Jedná se o vyčkávající další příchod Krista křesťany, kteří neznají sice přesné datum, ale uspořádají svou existenci vzhledem k očekávanému příchodu spasitele. Daná otázka se vztahuje na každý moment života. Právě v tomto Heidegger vidí rozpor, protože lidé čekající na příchod spasitele, uspořádají své jednání vzhledem k očekávanému konci. Odpovídá modu existence, který není původní, protože každodenní „obstarávání“ se koná v rámci očekávání. V těchto přednáškách se jedná o přechod od eschatologicky pojaté víry k ontologii *Dasein*. Heidegger tímto procesem vytvořil nové pojetí dějinnosti, což znamená i nový koncept ontologie. Dále se budeme snažit pochopit návaznost Heideggera na Aristotela, který ho inspiroval k hlavní myšlence v díle „Bytí a čas“, tím jsou míněny pojmy jako „idea člověka“ a „existence života“. Dostaneme se k hermeneutice, která se stala základnou k uchopení problematiky *Dasein*.

Jeho dílo „Bytí a čas“, navazuje na Hermeneutiku fakticity svým pojetím *Dasein* jakožto pobytu, ale více ho rozebírá. Vzniklo v roce 1927 a zpočátku se věnuje zkoumání „pobytu“ jakožto „bytí ve světě“, čímž charakterizuje způsob bytí člověka, protože člověk nemůže být jinak než ve světě. Heidegger chce uchopit člověka formou existenciálů a nikoliv pomocí kategoriálních určení jako to činil E. Husserl, protože tímto způsobem byl člověk pojat jako předmět. Znamenalo to přelom v chápání člověka jako individua, člověk začal být chápán jako bytost a ne jen jako další věc či pojem. Člověk je tedy „pobyt“ a jen on může existovat, ale o svou existenci se musí starat. Heidegger se z roviny fenomenologie dostal díky svému pojetí existence na rovinu existencialismu, kde navazoval na S. Kierkegaarda ve způsobu bytí. Heidegger převzal S. Kierkegaardovo pojetí odcizení, že žijeme životem druhých. Naše bytí určuje „veřejnost“ (*Öffentlichkeit*), takový způsob bytí označuje jako neautentický, protože nejsme sami sebou. K autentickému bytí nás může vést jen vina či úzkost z vlastní svobody, protože tím přijímáme odpovědnost za svůj život, který předtím byl v rukách „veřejnosti“. V Heideggerově pojetí to známe pod pojmem neurčité „ono se“ (*man*).

Na Heideggera navazuje z německého existencialismu Karl Jaspers (*Otázka viny*, 1969), který od něj převzal pojem *Dasein* v rámci svého výkladu o mezních situacích. Tyto situace zastávají to, co u Heideggera zastávala „úzkost“. K. Jaspers si také uvědomoval, že člověk se dostává do blízkosti něčeho, co ho přesahuje, např. když zažije zkušenost ze smrti, utrpení či viny. Ukazuje tu lidskou nedostatečnost při nahlížení na věci po zážitku nějaké z mezních situací. Lidé zjistí, že na něco nemají a tak se snaží na věci pohledět jinak. Ve francouzském existencialismu se jedná o J. – P. Sartra (*Bytí a nicota*, 1943) a jeho autentický způsob bytí, který převzal od Heideggera. Tento způsob představuje to správné, opravdové, svobodné bytí. Znamená to tedy, že při utváření sebe utvářím ostatní. J. – P. Sartre to však pojal i z křesťanského hlediska, neautentický způsob pro něj znamenal žít ve špatné víře, v sebeklamu. Setkáváme se tu opět s extrémními situacemi, které donutí člověka pohledět na svět jinak a s tím je právě spjata i „úzkost“.

Heideggerova tvorba se projevila i ve Frankfurtské škole ohledně kritické teorie. Návaznost je spojená s osobností Herberta Marcuse (*Jednorozměrný člověk*, 1964), který se stal asistentem Heideggera v roce 1927, ve kterém bylo vydáno i dílo „Bytí a čas“. H. Marcuse se pokouší o obrodu materialistického pojetí dějin právě z pozic heideggerovského existencialismu. Snaží se především použít Heideggerovu tvorbu z hlediska pojetí člověka a odstranit odcizení, což se podle H. Marcuse stává jako hlavní historický úkol. Ukazují se tu Heideggerovy ideje ohledně techniky, které způsobují odcizení člověka pravému bytí, respektive se tu objevuje rozpor mezi podstatou a existencí člověka. Pro H. Marcuse byla důležitá snaha vyložit Marxovo učení z pozic Heideggerovy filosofie. Hermeneutika se změnila a stala se existenciální analytikou *Dasein*.

Heideggerův vliv je promítán i do 21. století, spousta filozofů rozvíjí jeho myšlenky o existenci či „bytí-ve-světě“. Zmíníme se o G. Figalovi (*Úvod do Heideggera*, 2007), který studoval Heideggerovu filosofii a na jehož knihu se budeme v této práci odvolávat. V české sféře je to filosof K. Kosík (*Dialektika konkrétního*, 1966). Jedná se tu o pojetí životnosti jako skrytého dějinného pohybu v Heideggerově pojetí, které je poznat u K. Kosíka v podobě úsilí překonat „pseudokonkrétnost“, jak uvádí kniha s názvem *Proměny hermeneutického myšlení*.

## 2 Raná tvorba

Nejdříve je potřeba se seznámit s fenomenologií a ukázat v čem se Heidegger v průběhu svého filosofického života začal lišit od E. Husserla. Základem Husserlové fenomenologie je analýza vědomí. Dané vědomí se představuje vždy jako vědomí něčeho. Husserl hledá základ veškerého vědění, které by se nedalo zpochybnit. Dalším pojmem, kterým se zabývá, je intencionalita představující tezi, že každé vědomí je vědomí něčeho, co je zaměřené na subjekt. U dalšího pojmu se už začíná projevovat Heideggerův nesouhlas s Husserlem a tím pojmem se stává epoché. Daný problém se skrývá v tom, že v tomhle případě se Husserl nezajímá o reálnou existenci a liší se i představa světa, kdy nezáleží, co je obsahem mého vědomí či jakým způsobem jsou předměty ve vědomí. Svět v pojetí Husserla je něco co se projevuje a vzniká ve vědomí, takže je vše založeno na vědomí.

Heideggerovi nejde o vysvětlení vnitřních struktur vědomí, ale převážně o existenci vědomí. Zajímá se o otázku, jak může něco takového vůbec existovat. Svět chce pojímat z hlediska lidské bytosti, která vlastní vědomí. V tomto případě se Heidegger odlučuje od toho, co znamená fenomenologie, ta se pro něj mění z popisu základních struktur zjevování bytí na fundamentálně pojatou hermeneutiku lidského „pobytu“ (*Dasein*).

Heidegger se začínal zabývat tématem individuální existence, tím rozumíme život jako takový. Podle G. Figala si zvolil termín fenomenologie, protože život chápaný jako existence, se vyznačuje „sebedaností“. Opět tu navazuje na Husserlovo pojetí fenomenologie, protože Husserl pracuje s pojmem „danost“ v rámci myšleného a poznatého smyslu ve vědomí. Heideggera převážně inspirovala kniha Husserla s názvem Logická zkoumání. Důkazem toho byla myšlenka, kterou Heidegger vytvořil na základě vlivu této knihy, která představovala, že subjekty charakterizuje především jejich zaměřenost na předměty. Později však přehodnotil své tvrzení tím, že rozvinul motiv časovosti a rozvíjel svou tezi již na jiné úrovni a tím se od Husserlovy fenomenologie odpojil.

Abychom si to trochu vysvětlili, Heidegger se dále věnoval problematice existence, která pro něj znamenala prezentní bytí. Tímto tvrzením se snažil dokázat, že existence představuje jediný předmět zkoumání fenomenologie. Svou naukou změnil tehdejší chápání a ukázal nový směr filosofie. Je naprosto nesporné, že Heidegger přivedl tehdy filozofii na zcela jiný směr než Husserl se svou fenomenologií. Jak uvádí W. Biemel, Heidegger podrobil fenomenologii analýze. Při této analýze pojmy fenomén a logos dostaly nový význam, v tomto případě se vrátily k významu, který měly v řečtině. Fenomén má význam jako „ukazující-se-při-sobě-samém“ a logos je myšlen jako „nechávací-vidět“, které nám zpřístupňuje neskryté. Takže to, o co ve fenomenologii jde, je zpřístupnění bytí jsoucího. Fenomenologie se z hlediska „pobytu“ jevila jako hermeneutika ve smyslu, co se v „pobytu“ děje a co k němu patří. Přesto, že s Husserlem již nesouhlasil v jeho nauce, věnoval mu své největší dílo nesoucí název „Bytí a čas“. V tomto díle položil otázku po bytí zásadně novým způsobem, což ho přivedlo k nutnosti celou filosofickou tradici přehodnotit. Převážně to bylo mířeno na interpretace Aristotela, Hegela aj...

## ***2.1 Od Aristotela k hermeneutice***

Pokud chceme pochopit základní myšlenku v díle *Sein und Zeit* musíme se vrátit podle G. Figala do antiky k Aristotelovi, z jehož textů Heidegger nachází „ideu člověka“ a „existenci života“. Tyto pojmy tu vystupují bezprostředně a autenticky, jak uvádí G. Figal. Jde převážně o zachycení základní struktury života, což představuje život, jak se ukazuje sám od sebe. Jedině již zmíněné pojmy mají schopnost uchopit danou strukturu. Tato teze Heideggera zaujala natolik, že se snažil na ni navázat a rozvíjet ji dál. Při interpretaci těchto textů se dozvídáme, že u Aristotela znamenalo filosofování to, co bychom mohli pochopit jako jistou artikulaci života. Takže zásadní význam podle G. Figala, který Heidegger ve svém programu připisuje Aristotelovi je ten, že aristotelská filosofie představuje počátek veškeré další filosofie.

Heidegger podrobnějším rozbořem přichází na propojenost filosofického bádání s historickým až na takovou úroveň, že filosofie zcela zmizí a zůstane v radikálním slova smyslu pouze historické poznání. Historické poznání je historické zvláštním způsobem, nevztahuje se k filosofickému pohledu do minulosti. Tímto se dostáváme k problematice vztahu mezi filosofií a dějinami, kterou podle G. Figala lze pokládat za pravý opak Hegelovy koncepce dějin, protože Heidegger charakterizuje přítomnost jako netransparentní: „*Minulost se už nemůže vztahovat k sebevědomí přítomnosti, která je samo sobě transparentní, přítomnost, může jen doufat, že se jí podaří svou vlastní temnotu vyjasnit pohledem do minulosti.*“ (Figal, 2007, s. 28) Tento výrok naznačuje určitou destrukci, která vysvětluje proces filosoficko-historického bádání, ukazuje nám, jak postupně likviduje v tradici samostatnost základních pojmů díky sledování tradice zpět až k jejímu počátku. S pojmem destrukce Heidegger dál pracuje a dostává se k výkladu destrukce jako zkušenosti, ve které zakoušíme sami sebe. Rekurs k počátku tradice nám slouží jako návrat k bezprostřednímu výrazu, jenž představuje věčný popis odpovídající životu.

I když Heidegger těžko hledá obecná určení faktické existence pro svou nauku, objeví, že lze postihnout základními pojmy pouze zvláštnosti „faktické existence“. Ale i tato faktická existence má svou vlastní základní strukturu, v tom případě ji můžeme obecně popsat a určit. Aristotelovo dílo nesoucí název *Etika Nikomachova* bylo pro Heideggera důležité ohledně dějinné existence, protože díky tomuto dílu se tu setkáváme s fenoménem smrti. Váže se na něj vztah teoretického nazírání a praktického jednání v životě. Pravdivost v *Etice Nikomachově* představuje 1. pól, který se vztahuje k prozíravému dějinnému jednání a 2. pól zastupující schopnost člověka dosáhnout nesmrtelnosti podle svých možností. (Umlauf, 2010, s. 409) Pravdivost světa je možno vidět po transformaci očekávání konce světa s příchodem Krista (*parousie*) pomocí existence výkladu Aristotelových pojmů. Jsou tím míněny pojmy *vita contemplativa* a *vita activa*, mající vyvážené spojení a schopnost vidět pravdivost světa a tím zakládají hermeneutiku fakticity.

Musíme se ještě zmínit o napětí mezi všední a eschatologickou existencí vzhledem k výkladu žité víry o dvojím časování existence (eschatologické očekávání/bezmyšlenkovitá samozřejmost) nesoucí s sebou dvojí pohled na celek světa existence (významotvorný/sebezapomenutý). (Umlauf, 2010, s. 407) V tomto rozdělení můžeme pozorovat již začínající problematiku „bytí ve světě“ (*In-der-Welt-sein*), kterou Heidegger rozebírá v díle „Bytí a čas“. Heideggerův pokrok, který učinil z Aristotelova výkladu, činí změnu touhy po nesmrtelnosti ve faktickou smrtelnost. Vztahem ke smrtelnosti se nám formuje základní hermeneutická otázka „jak“, která představuje způsob života ve své podstatě. Tímto zjištěním se tvoří ve filosofii nový základ dějinnosti a nová forma hermeneutiky. Díky tomuto novému způsobu nám vznikají 3 roviny zkoumání, proměňující:

- 1) Vlastní existenci (*Selbstwelt*),
- 2) pobývání ve světě věcí (*Umwelt*),
- 3) spolužití s druhými lidmi (*Mitwelt*).

(Umlauf, 2010, s. 405)

Pokud dojde k faktickému uchopení *parousie* neboli očekávání druhého příchodu Krista, způsobí to určitou existenční bdělost. V běžném životě pak zcela zmizí existence v časovém pojetí a objeví se ustaraná existence *Sorge* („starost“).

Objev, ke kterému se Heidegger dostává, spočívá ve vytvoření 2 pólů, představujících předmětné, objektivní poznání věcí a lidí (*Gehalsinn*) a signifikace, která vychází z podstaty eschatologicky nebo všedně časované existence (*Bezugsinn*). (Umlauf, 2010, s. 405) Podle výše zmiňovaného objevu můžeme dojít k závěru, že si svět z pohledu eschatologie vytváří vlastní charakter podle toho, jak se díváme na věci a na lidi kolem sebe. „Bytí ve světě“ je označení založené na faktické a historicky doložené formě *parousie*.

## ***2.2 Hermeneutika fakticity***

V této kapitole budeme využívat interpretaci J. Cibulky a V. Umlaufa, kteří se zabývají interpretací této pro nás velice důležité přednášky označené Hermeneutika fakticity z roku 1923 svazek 63, která je základ pro budoucí *Dasein* v díle „Bytí a čas“. Ukazuje nám tu jistý paradox týkající se překladu *Dasein* jako „pobyt“. Protože tento překlad souvisí až s Heideggerovým pozdějším myšlením. *Dasein* se používá v této souvislosti v období, kdy ještě představuje jediný přístup k bytí. Nejdříve si vysvětlíme, co znamená pojem fakticita. Fakticita je vztahem charakterizující naše autentické *Dasein*, z toho zjišťujeme, že faktický život je naše vlastní *Dasein* jakožto *Zde*.

Facticita je označením toho, že naše vlastní *Dasein* má charakter bytí, které si rozumí tím, že existuje pro sebe. Podle J. Cibulkovy interpretace Heideggera je úkolem této hermeneutické metody v jeho výkladu učinit našemu *Dasein* přístupný jeho vlastní ontický a ontologický charakter. Interpretace je jsoucím bytím samotného faktického života. Z toho lze usuzovat, bytí faktického života je způsobeno možností svého bytí. Jediný způsob jak zakoušet bytostné možnosti *Dasein* je pomocí „úzkosti“ (*Angst*). Specifické na textu Hermeneutika fakticity podle J. Cibulky je převážné kritizování diltheyovského pojetí faktického života: „*Interpretativnost proniká samotnou fakticitou života, splývá pól transcendentálního rozumu a fakticity.*“ (Cibulka, 1992)

Musíme si lehce objasnit, co pro Heideggera vlastně znamenal „pobyt“ z hlediska hermeneutiky, podle níž vykládal své teze. Podle interpretace J. Cibulky se v hermeneutice zpracované Heideggerem již v přednášce z roku 1923, pro „pobyt“ právě zde vytváří možnost stát se a být rozumějícím sobě samému.



Podle J. Cibulky se v této důležité přednášce představuje Heideggerovo *Dasein* jako konkrétní podoba jsoucího subjektu označená termínem privilegovaná fakticita, která nezávisle na ničem dalším, onticky navrhuje samu sebe a ostatní fakticitu. Tvrdí, že není skutečností, ale možností ve smyslu odhalitelnosti. *Dasein* se v tomto pojetí chápe samo sebe podle autora jako nastávající a určité bytí. Je potřeba si zopakovat, co znamená dualismus uvnitř v Heideggerově výkladu podle G. Figala. Jedná se o dualismus reflexe a zakoušení. Poukazujeme na to v rámci souvislosti s interpretací, protože zakoušení je bezprostředně i interpretací a tím pádem se stává interpretace aktuálním životem. Nabízí se otázka, jak se spotřebovává či ničí fakticita podle Heideggerova výkladu?

Opotřebovává se právě ve chvíli, kdy se stává tématem filozofické interpretace, jak uvádí J. Cibulka při interpretaci dané přednášky. Poukazuje se tu na důležitou věc, kterou nesmíme opomenout, vzhledem k samo aktuálnímu zakoušení. Jedná se o to, že si aktuální zakoušení samo určuje, pokud a kdy je třeba ji interpretovat. Opět se vracíme k pojmání *Dasein*, které nám slouží k objasnění samo zakoušení. Je to právě podvázání možností *Dasein*, aby překračovalo samo sebe svým rozvrhováním. V této přednášce se tedy dále rozvíjí *Dasein*, píše se zde, že jediný způsob, jak postihnout nějakou možnost znamená postihnout ji tak, jak je „předznačena“ (*vorgezeichnet*). (Cibulka, 1992)

Když to srovnáme s „Bytím a čas“ zjistíme, že Heidegger více rozpracoval, respektive vystupňoval napětí i prolínání mezi polem svobodného rozhodování a již uskutečněné „vrženosti“: „Úzkost vyjevuje v *Dasein* svobodnou otevřenost ke svobodné volbě sebe sama.“ (Cibulka, 1992) Z toho lze usoudit, že „úzkost“ dovádí *Dasein* k otevření, převážně ke specifičnosti jeho bytí, která se tu objevuje jako možnost, jež se vždy již zde vyskytuje. Podle Heideggera leží existenciálně-ontologická podmínka otevřenosti, která slouží pro specifičnost existenciálních možností, v „sebepokračování“ bytí směrem k nejnějším mohutnostem bytí.

Když srovnáme Hermeneutiku fakticity s dílem „Bytí a čas“, zjistíme, že v textu fakticity ještě není plně rozvinuta problematika „starosti“ (*Sorge*) s hlavní stavbou myšlenky *Dasein*, která je později spojována s časem v díle „Bytí a čas“.

## 2.3 Významovost

Ohledně pochopení smyslu lidského vnímání šlo Heideggerovi převážně o charakter našeho praktického setkávání. Měli bychom si vysvětlit další důležitý pojem vázající se k „pobytu“ a tím je významovost. U této problematiky máme ke srovnání dvě interpretace, které se pokusíme porovnat a vytvořit závěry. Příchod fundamentální ontologie v letech 1924/25 s sebou přinesl významové struktury:

- 1) Každodenní život obrácen do sebe,
- 2) směrem k přicházejícímu okamžiku definitivního soudu nad světem.

(Umlauf, 2010, s. 408)

Heidegger však v této formulaci viděl jistou nedokonalost a to v tom, že každodennost nelze popsat obecně, protože síla k překonání fakticity není z člověka, ale z nevypočitatelného božího daru víry přesahující schopnosti člověka. Podle J. Cibulky významovost u Heideggera pramení z úlohy předmětů v našem užívání, vyplývající z našeho obstarávajícího setkávání. Uvedeme si příklad: „*Že stůl stojí v místnosti, znamená, že má určitou úlohu v našem užívání oné místnosti.*“ (Cibulka, 1992) Autor začíná rozvíjet Heideggerovu myšlenku *Besorgen* („obstarávání“), která souvisí s užíváním věcí bez ohledu na smysl, který daná věc skrývá. V tomto případě můžeme vidět určitou shodu v interpretacích. Jedná se tedy o charakter setkávání, jenž vytváří *Dasein* světa, protože významovost vytváří samotné bytí.

Významovost se podle Heideggera udržuje v časovém *zde*, v němž se *Dasein* aktuálně nachází. Významovost se v takovém kontextu, jak interpretuje J. Cibulka, ontologicky vymezuje jako *Das daseinde Womit*, „obstarávajícího“ styku, díky čemuž se nám tu objevuje další spojení. Uvedeme si další příklad, který uvádí autor ohledně této souvislosti:

„*Křída je příliš písčitá, není to výpověď pouze o křídě, ale současně i o mém jednání, o mém psaní, o mém zacházení při psaní. Stav křídý mi brání v psaní.*“ (Cibulka, 1992) Z tohoto příkladu lze poznat, že záleží na stavu křídý, jak bude probíhat mé jednání, takže to můžeme brát jako určitou překážku při našem jednání.

V každodenním užívání se ztrácí určité napětí a vše se orientuje jen na uspokojení potřeb, se kterým bude souviset náš pozdější rozbor *Sorge* („starost“). Podle daných interpretací, které byly z teologického hlediska a z hlediska „obstarávání“, jsme došli k závěru, že z interpretace J. Cibulky vychází určitý závěr. Významovost věcí je důsledkem významovosti našich aktivních lidských vztahů. „*Staré lyže ležící ve sklepě jsou celým mým mládím.*“ (Cibulka, 1992)

A interpretace V. Umlaufa nám ukázala omezenost zkoumání každodenního života z hlediska křesťanského, protože bude vždy překážkou dané očekávání konce, podle něhož totiž křesťané budou neustále žít, takže bude chybět obecný význam. Díky tomuto výroku se nám tu objevuje „otevřenost“, o které budeme mluvit v kapitole „odemčenost“, představující to, co se setkává a udržuje ve svém *Dasein*.

### 3 Sein und Zeit

V této kapitole si rozebereme pojmy jako „bytí ve světě“ (*In-der-Welt-sein*) nebo *man*, pokusíme se o vlastní interpretaci a budeme využívat literaturu filosofů, kteří se tomuto dílu věnovali. Počátky tohoto díla, jak uvádí W. Biemel, sahají do zimního období let 1923/24. Heidegger původně zamýšlel své dílo rozdělit do dvou dílů. V první části by měla být podána analytika „pobytu“ vzhledem k časovosti, aby se čas ukázal jako horizont otázky po bytí. V druhé části měla být představena a provedena redukce dějin ontologie na příkladu problematiky temporality.

První díl se měl skládat z 3 částí:

- 1) Přípravná fundamentální analýza „pobytu“.
- 2) „Pobyt“ a časovost.
- 3) Čas a bytí.

Druhý díl měl obsahovat 3 části:

- 1) Kantova nauka o schematismu v souvislosti s problematikou temporality, ontologický fundament Descartova *cogito sum* a převzetí středověké ontologie do problematiky jako *res cogitans*,
- 2) aristotelské pojednání o času, na němž by byly zároveň ukázány hranice antické ontologie.

(Biemel, 1995, s. 50)

Uveřejněna však byla jen 1. a 2. část prvního dílu. Z druhého dílu vyšla interpretace Kanta jako samostatný svazek pod názvem Kant a problém metafyziky. Převážně se zaměříme na problematiku *man* a *In-der-Welt-sein* a *Besorgen* („obstarávání“), které vzniká při ulpívání na věcech, se kterými člověk zachází. Kvůli tomuto jevu se děje ztracení ve světě. Výklad lidského „bytí ve světě“, kterému se věnuje v díle „Bytí a čas“ (1927), znamenal přelom v tehdejší filosofii a otevřel tím nové možnosti. Heidegger řeší hermeneutickou problematiku zejména z ontologického hlediska. Přichází s novou podobou ontologie, která se označuje fundamentální ontologie.

Od tradiční ontologie zabývající se podstatou skutečnosti, se zaměřuje na člověka ve světě. Vyznačovalo se to právě v jeho tezi porozumět světu a bytí skrze porozumění lidské existenci. V práci „Bytí a čas“ si tedy vymezuje úkol porozumět světu a bytí prostřednictvím porozumění lidské existenci. Heidegger vytýkal tradiční ontologii, že upustila od otázky po bytí a že se orientuje jen na jsoucí ve světě. Základem Heideggerových analýz je ontologická difference, která vysvětluje rozlišení mezi jsoucnem a bytím. Jsoucno je to, co jest. Definice jsoucna nám ukazuje, že na každém jsoucnu můžeme rozlišit dva momenty: určitý tvar a existenci. Bytí je naproti tomu společné všem jsoucnům, neboť všechna jsoucna, aby byla jsoucny, musí existovat. (Hejna, 2010, s. 23)

Jak jsme se již zmiňovali, je toto dílo přelomové, navazuje na teze, které Heidegger už rozvíjel v Hermeneutice fakticity. „Bytí a čas“ se dá rozdělit do 4 oběhů, jak uvádí V. Umlauf. My se budeme však zabývat pouze počátečními 2 oběhy, které rozebírají převážně běžný život ve smyslu *man* („ono se musí“ nebo jak je překládáno v českém vydání díla „Bytí a čas“ jako neurčité „ono se“), který se děje v každodenním „obstarávání“ (*Besorgen*). Dále si rozebereme podrobněji jednotlivé existenciály pojící se k *Dasein* a pomocí nich se nám vytváří pohled interpretace předchozí fakticity.

Měli bychom si vysvětlit, co vlastně znamená metoda, kterou Heidegger při svém bádání používal. Metoda se nazývá fundamentální analýza „pobytu“. Uvedeme si pár důvodů, proč je vlastně tato analýza pro Heideggera fundamentální, k tomu nám bude sloužit interpretace G. Figala. Jeden z důvodů je fakt, že pomocí ní jsou vypracovány fundamentální struktury „pobytu“. Další důvod ukazuje na základní struktury života, z něhož mají být vypracovány momenty „pobytu“, které vytvářejí náš způsob bytí. Ještě musíme zvýraznit jeden důvod, který nám vysvětluje, že analýza „pobytu“ se uskutečňuje v „pobytu“, takže v případě uskutečnění, odkrývá své vlastní možnosti a tím nám ukazuje svůj vlastní fundament. Ještě jen malá poznámka k souvislosti vztahu analýzy k ontologii, podle níž má analýza „pobytu“ charakter fundamentální ontologie, o níž jsme se již zmínili na začátku.

Fundamentální ontologie zapřičiňuje vznik dalších ontologií a je spojována s Heideggerovou otázkou po bytí. Snaží se podat analýzu způsobu bytí, jejíž zaměření bude i na strukturu toho, kdo se ptá. Z tohoto tvrzení se nabízí otázka, jak se bytí tázajícího liší od všeho ostatního jsoucího? Na tuto otázku odpovídá W. Biemel při interpretaci Heideggera. Tvrdí, že jen bytí tázajícího rozvíjí vztah k sobě samému. Je to schopnost stát si při sobě samém a rozumět si ve vlastních možnostech bytí a muset je uchopit. Daná schopnost představuje základní rys jsoucího, který je označen pojmem existence.

Než přejdeme k otázce bytí, která je důležitá pro náš výklad, vysvětlíme si, co pro Heideggera představuje termín existence. Existence se užívá ohledně člověka a je potřeba odlišovat existenciály od kategoriálních určení. W. Biemel uvádí, že ne-lidské jsoucím jest, ale prakticky neexistuje, protože nemá možnost vztahovat se k sobě, jako se to děje u člověka.

### ***3.1 Otázka po bytí***

Otázka po bytí je název první části díla „Bytí a čas“, je nutné se o tom zmínit, protože je to počátek chápání „pobyту“. Podle Heideggera je potřeba neustále opakovat otázku po smyslu bytí, respektive ukázat nutnost jejího obnovení, protože otázka po bytí se záměrně opomíjí, protože se jí nepřikládá žádný význam. Aby to vysvětlil, uvádí body, které jsou pojaty jako předsudky. První bod neboli předsudek je v tom, že pojem bytí je myšlen jako nejvšeobecnější a nejprázdnější pojem. Pojem bytí z tohoto hlediska nás spíše nabádá k osvětlení, protože u Aristotela se jedná o jednotu analogie a Hegel vidí spojení v logice a dochází k závěru, že bytí je „neurčité bezprostředno“, jak interpretuje Heidegger. Další z předsudků je teze, že pojem bytí je nedefinovatelný, to nás spíše vede k otázce po bytí, než abychom s tím přestali, takže je potvrzená nutnost opakování otázky, protože nás vede nutnost pokusit se vyložit daný pojem. Poslední předsudek je teze, že bytí je samozřejmé. To co se nám zdá samozřejmé, skrývá pravý smysl. Závěrem k těmto předsudkům je podle Heideggera, že otázka po bytí je neurčitá a chybí na ni odpověď, takže než abychom hledali nějakou odpověď na takovou otázku, musíme se nejdříve zabývat položením otázky.

Jestli ji chceme správně položit, musíme brát v úvahu vše, co k ní patří, protože jediné tak se stane význačnou. Krátce pojednáme, co všechno taková otázka musí obnášet, abychom ji mohli položit. Jedná se tu o strukturní momenty, které zahrnuje každé tázání pojímané jako tázání po..., znamená to tedy, že k tomu patří „po čem“ se ptáme, dále k tomu patří „u čeho“ se ptáme a souvisí s tím i „na co“ se ptáme, Heidegger toto vysvětluje z hlediska dosahování cíle či záměru daného tázání. *„Tázání má samo svůj vlastní charakter bytí, takže může otázku jen nadhodit anebo může probíhat jako explicitní položení otázky.“* (Heidegger, 1996, s. 21) Druhý způsob má takovou vlastnost, že se tázání zprůhledňuje v rámci daných momentů, které jsme tu zmínily. K položení otázky po smyslu bytí potřebujeme dané momenty. Heidegger upozorňuje, že když se začneme ptát po smyslu bytí, tak nám musí být smysl bytí již k dispozici. Koná se tu nárazka právě na porozumění, na kterém si Heidegger zakládá, a my ho v této práci několikrát rozepisujeme. Jedná se tu o fakt, že na otázku co je bytí, odpovědět nedokážeme, ale poukazuje na jistou předchůdnost neboli porozumění toho, na co se ptá. Dané tvrzení znamená, zdali se ptáme po bytí, už tím nějaké bytí předpokládáme.

Po tomto úvodním vysvětlení, co musí obsahovat otázka po bytí, se dostáváme k tezi, že vypracování otázky po bytí znamená zprůhlednit dané jsoucnost v jeho vlastním bytí, které se ptá. Takové jsoucnost je označováno jako „pobyt“, v podstatě je to každý z nás. Takže člověk je „pobyt“, který se ptá na své bytí. Podle Heideggera jsoucnost s charakterem „pobytu“ má právě k otázce po bytí význačnou vazbu. Otázka se tedy stává význačnou, když ten, kdo se ptá, představuje jsoucnost mající charakter „pobytu“: *„Pobyt je jsoucnost, které se onticky vyznačuje tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde.“* (Heidegger, 1996, s. 27) Je nutné podotknout, že musí existovat bytostný vztah mezi „pobytem“ a jeho bytím a že si „pobyt“ ve svém bytí určitým způsobem rozumí. Jedná se o konstatování, že „pobyt“ z ontologického hlediska jest.

Už v těchto kapitolách můžeme postřehnout, jak Heidegger odděluje bytí a jsoucí, představující jeho ontologickou diferenci. Uvedeme si prozatím rozdíly, které se tu vyskytly. Podle Heideggera znamená pojem jsoucí, jak nás samotné, tak vše o čem mluvíme, k čemu se vztahujeme nebo co míníme.

Bytí proti tomu znamená, že něco je a způsob jak je v realitě, ve výskytu, v existenci, v platnosti, ve stálosti trvání, v tom, že je něco dáno. (Heidegger, 1996, s. 22)

Uvedeme si dvojí určení takové samozřejmosti a dvojí úkol při rozboru otázky po bytí. První určení představuje autentické bytí člověka a další jeho neautentičnost. Autentické bytí znamená, že se vše děje z pozice já chci, žiji podle svého přesvědčení, rozvrhuji svůj život sám ze sebe, nikoli podle toho, jak žijí ostatní, neuhybám před smrtí a ta mne vyzývá k převzetí svobody a zodpovědnosti. (Hejna, 2006, s. 36) Z hlediska neautentického bytí se vše koná tak, jak se očekává (*man*). Zmíněné určení představuje anonymní život na způsob věci, ve kterém se zbavujeme zodpovědnosti za svůj život, stáváme se součástí anonymní masy, je to způsob odcizení. Určení *man* je tedy určením naší existence, které se děje směrem k bytí, z čehož můžeme usoudit, že na tomto určení závisí možnost postupného odhalování jsoucna.

Dvojí úkol při rozboru otázky:

V analytice jsoucna,

v destrukci dějin ontologie.

( Biemel, 1995, s. 46)

Je potřeba k jednotlivým bodům dodat pár poznámek. Takže k analytice jsoucna patří teze, že my sami existujeme jako „pobyt“ a k našemu bytí patří určité porozumění bytí. O porozumění bytí se budeme rozepisovat v následujících kapitolách. W. Biemel v tomto bodě nachází problém v našem chápání, že se chápeme jako jsoucí, kterým nejsme. K jsoucímu se stále určitým způsobem vztahujeme jako ke svému světu, ale nejsme jsoucí. Je nutné, abychom chápali „pobyt“ jako takový a to především v jeho každodennosti a nesnažili se tomu vyhnout prostřednictvím chápání věcí, se kterými zacházíme, protože pro nás je snazší vyznat se v nich než sami v sobě.

Ohledně destrukce dějin ontologie „pobyt“ dostal další vlastnost a to, že je dějinný kvůli existenci světových dějin. S pojmem destrukce jsme již pracovali v kapitole Od Aristotela k hermeneutice. Jen pro připomenutí přichází problém, kdy „pobyt“ má tendenci podléhat svodům tradice a tím ji je poddán a může být ovládán.



V tradici se likviduje samostatnost základních pojmů díky sledování tradice zpět až k jejímu počátku. S pojmem destrukce Heidegger dál pracuje a dostává se k výkladu destrukce jako zkušenosti, ve které zakoušíme sami sebe. Rekurs k počátku tradice nám slouží jako návrat k bezprostřednímu výrazu, jenž představuje věcný popis odpovídající životu. Destructio nám má především osvětlit dějiny a tím je udělat přístupnější, abychom jim mohli porozumět.

Je potřeba ještě vysvětlit onticko-ontologickou přednost otázky po bytí. Heidegger zastává názor, že otázka existence je ontická záležitost „pobytu“ a ne ontologická, protože k tomu nepotřebujeme teoretickou průhlednost ontologické struktury existence. Heidegger rozvíjí pojem existencialita jako představující otázku po této struktuře. Jak se k tomu Heidegger dopracoval? Tím, že určil možnosti „pobytu“. „Pobyt“ sám má vždy možnost vybrat si jak bude sám sebou anebo jak jím nebude. Vracíme se k pojmu rozumění, protože „pobyt“ rozumí sobě samému ze samotné existence. Porozumění naší existenci je možné jen tím, že existujeme, takže to Heidegger označuje pojmem existenciální. Jak být sám sebou či nebýt si „pobyt“ podle Heideggera buď volí, vyrostl v nich nebo se do nich dostal. Existováním je tedy míněn způsob bytí, ke kterému se „pobyt“ určitým způsobem vztahuje.

Závěrem k problematice přednosti. První přednost je tedy ontická kvůli určení jsoucna existencí a druhá je tedy ontologická. Ontologická přednost se děje na základě určení „pobytu“ jeho existencí, tak to je podle Heideggera samo o sobě ontologické. Jak ale poukazuje, existuje ještě jedna podmínka a tou je onticko-ontologická, protože k „pobytu“ patří jak porozumění existenci tak porozumění všeho jsoucna. „Pobyt“ má vždy přednost při našem ontologickém tázání před veškerým jsoucnem.

W. Biemel se v Heideggerově tvorbě snaží především nalézt znaky fenomenologie, aby tím ukázal spojitost s Husserlem, který Heideggera v mnoha směrech inspiroval. Proto autor vidí fenomenologický požadavek v chápání člověka ve způsobu bytí, ve kterém se nachází každý den a ne z hlediska nějakého zidealizovaného rozvrhu. Chápat člověka v každodenním způsobu bytí je důležité kvůli vymezení struktur bytí, neboli jak už bylo označeno pojmem existenciály.

### 3.2 Existenciály

Je na místě, abychom si osvětlili pojmy, se kterými Heidegger pracoval a díky kterým propracoval svou tezi o bytí člověka. Tyto pojmy se nazývají existenciály, mají takový název kvůli svému popisu podstaty existence člověka. Přesněji je to popis struktury lidského bytí a jejich cílem je vystihnout charakter „pobytu“. Heidegger se začal zajímat o otázku po smyslu bytí, která se stala východiskem jeho největšího díla *Sein und Zeit*. V Heideggerově fundamentální ontologii se setkáváme s novými pojmy, které jsou důležité pro tuto práci, kde se pokusíme o objasnění Heideggerova chápání lidské existence.

Podle Heideggera, jedině člověk ví o své konečnosti, míní se tím naše smrtelnost, a proto si člověk uvědomuje časovost a s tím související samotné bytí. Nejdříve si rozebereme pojem *Dasein*, který tu již byl několikrát zmiňován. Nejdůležitější pojem je pro nás těžko přeložitelný, můžeme ho přeložit jako „zde/tu bytí“, tedy snad „pobyt“. „Pobyt“ tu představuje lidské jsoucnost. Abychom si tento pojem ještě více přiblížili a rozebrali, z čeho se tento pojem vlastně skládá, použijeme Heideggerovo rozdělení pohybů. První pohyb situovanosti dostředný ve smyslu nacházení se zde a nyní (*Da*) a druhý představuje excentrický pohyb mimo sebe, který se orientuje na bytí vzhledem ke smrti (*Sein*). (Umlauf, 2010, s. 412) S pojmem *Dasein* jsou spojeny další pojmy neboli existenciály některé již zmiňované, jako je *Sorge* („starost“), *Vergessenheit* („zapomenutost“), *Angst* („úzkost“), dějinnost a další. Podstatnou vlastností „pobytu“ je snaha porozumět vlastnímu bytí, to znamená, že mu jde o vlastní bytí. Takže podle tohoto tu máme další pojem, který je důležitý pro charakter „pobytu“ a to je rozumění. K rozumění se vrátíme v souvislosti s pojmem „odemčenost“.

V souvislosti s porozuměním „pobytu“ se nám tu objevuje ještě jeden jev, který musíme objasnit a to je „ontologický odraz“. „Ontologický odraz“ podle Heideggera představuje „pobyt“ rozumějící svému bytí z jsoucnosti, ke kterému se vztahuje. Znamená to tedy, že porozumění světu ovlivňuje porozumění „pobytu“:

„Pobyt má spíše v souladu s jedním ze způsobů svého bytí tendenci rozumět svému vlastnímu bytí z toho jsoucna, ke kterému se bytostně stále a především vztahuje, totiž ze světa.“ (Kouřilová, 2006, s. 65) Z toho lze usoudit proces vztahování se ke světu, z toho, co se vyskytuje. V „pobytu“ samém, a i v jeho porozumění svému vlastnímu bytí se nám tu ukáže již zmiňovaný „ontologický odraz“, ale nesmíme tu opomíjet zpětné ovlivnění porozumění „pobytu“ a světu.

### 3.2.1 „Bytí ve světě“

Je potřeba si zopakovat k čemu jsme se už z hlediska „pobytu“ dopracovali, protože daná bytostná určení ke kterým se nakrátko vrátíme, musíme vidět a uchopit *a priori* na základě bytostné struktury, kterou Heidegger označuje jako „bytí-ve světě“. Bytostná určení představují „pobyt“ jako termín vyjadřující náš způsob bytí. Nesmíme ani opomenout porozumění bytí, které bezprostředně patří k „pobytu“, protože vyjadřuje vědění o vlastním životě. Když to pojmem ještě jinak, pojem „pobyt“ znamená, že člověk je nazírán z určitého hlediska představující toho, kdo se vyznačuje svým bytím. Definice formálního pojmu existence: „*Pobyt je jsoucno, které jsem já sám.*“ (Heidegger, 1996, s. 71) Takže „pobyt“ je jsoucno a mezi jeho bytím a jím existuje bytostný vztah, kde se „pobyt“ ke svému bytí vztahuje tak, že mu rozumí.

Než se dostaneme k samotnému „bytí ve světě“, zopakujeme si, co s tím souvisí a jak se Heidegger k tomuto pojmenování vůbec dostal. Již bylo řečeno, že člověk se liší od nelidského jsoucího tím, že rozvíjí svůj vztah k sobě samému, což oni nedokážou. Člověk nejen, že rozvíjí tento vztah, ale také vztah k druhému člověku i k nelidskému jsoucímu. Tímto tvrzením se ukazuje první význam bytí člověka, které znamená, že bytí člověka je „mající-se-uskutečnit“, což podle W. Biemela pojmenovává Heidegger určením „má-být“ (to, co má být). Takže „pobyt“ odpovídá takovému jsoucímu, kterému je jeho bytí uloženo jako úkol. Výraz „bytí ve světě“ má představovat jednotný fenomén, musí být na něj pohlíženo jako na celek. Jak poukazuje Heidegger lze z jeho skladby rozpoznat několik strukturních momentů.

- 1) Moment ve světě,
- 2) jsoucno, které vždy tak, že je ve světě,
- 3) „bytí ve“ jako takové.

(Heidegger, 1996, s. 71-72)

Ohledně momentu ve světě se jedná o tázání se po ontologické struktuře světa a idey světskosti jako takové, podrobněji se u toho zastavíme později. U druhého rozdělení se odehrává hledání jsoucna jako odpovědi na otázku, kdo z fenomenologického hlediska pojatého jako rozdělení, kdo jest v každodennosti „pobytu“ a kdo nikoliv. U posledního je potřeba vypracovat ontologický základ samotného „ve“. Každý z těchto momentů, jak uvádí Heidegger, s sebou nesou ostatním problémy, protože je obtížné nahlížet na daný fenomén jako na celek. Sice znamená „bytí ve světě“ nutnou strukturu „pobytu“, ale nestačí k úplnému pojetí jeho bytí.

Bylo by na místě, abychom si rozebrali skladbu „bytí ve“ (*In-Sein*), protože se nám od toho odvíjí daná problematika. Podle Heideggera nemůžeme spojovat tuhle skladbu s výskytovostí bytí jsoucna v nějakém dalším jsoucnu jako je například voda ve sklenici či šaty ve skříni. V tomto případě je tedy na místě si rozebrat krátce prostorovost „bytí ve světě“, která je možná jen z pozice „bytí ve“. Prostorovost se v tomto spojení vykazuje charakterem od-dálení a zaměření. Od-dálení znamená podle Heideggera bytostný charakter „pobytu“ týkající se jeho „bytí ve světě“, o kterém je neustále řeč. Používá se v pojetí oddalování ve smyslu odsouvání pouze jedním určitým faktickým modelem. Pro nás to tedy znamená, že když něco oddálíme, jistým způsobem zmizí dálka a vzdálenost něčeho bude znamenat přibližování. Protože v odstupu se snažíme na věc pohlížet i jinak a tím se ji přiblížit. Podle Heideggera je „pobyt“ bytostně „od -dalující“, protože představuje jsoucno, které nechává vstupovat nějaká další jsoucna do své blízkosti. V tomto pojetí znamená „oddalování“ existenciál.

Když chceme najít opravdový význam bytí „pobytu“ v tomto pojetí, musíme se oprostit od pojetí výskytu a vyložit si překlad německého pojmu *in*, který pochází z *innan-*, *wohnen*, *habitare*, což znamená v překladu bydlet, prodlévat. Další slovo, které si přeložíme, je *an*, správný překlad znamená „na“ či „u“. Podle Heideggera to tedy znamená: jsem zvyklý, jsem s něčím důvěrně obeznámen, něčeho si hledím, o něco pečuji. Těmito překlady nám tedy vzniklo jsoucno, jemuž přísluší „bytí ve“, a jímž jsem tedy vždy já sám.

„Bytí ve“ (*In-Sean*) v tomto pojetí splňuje podle Heideggera pouze pozici formálního existenciálního výrazu pro bytí „pobytu“. Bylo nutné si to vyložit, protože s touto vazbou souvisí „obstarávání“ (*Besorgen*), jehož způsoby jsou například nechat něco být, od něčeho upustit, aj... „Obstarávání“ je pro nás důležité v rámci této práce, takže se u toho pozastavíme a vysvětlíme si, co všechno tento pojem mohl znamenat:

- 1) Něco provést, vyřídit nebo být s něčím hotov.
- 2) Mít starost, mít obavu
- 3) Ontologický existenciál k označení bytí jistého možného v „bytí ve světě“.

(Heidegger, 1996, s. 75)

My budeme zkoumat problematiku „obstarávání“ z hlediska třetího významu. Heidegger si tento význam vybral kvůli potřebě ozřejmit samo bytí „pobytu“ jako „starost“ (*Sorge*). Z ontologického hlediska tedy „pobyt“ je chápán jako „starost“ a díky němu jsou onticky možná například bezstarostnost či veselost, které můžeme spatřit u každého „pobytu“. Tím, že k „pobytu“ bytostně patří „bytí ve světě“, protože nemůže nebýt ve světě, znamená jeho bytí bytostně vzhledem ke světu „obstarávání“. Otázka zní: „*Jak máme postupovat při určení světa?*“

Podle Heideggera je nutné postupovat od charakteru průměrného „bytí ve světě“ k ideji světskosti vůbec. Daná světskost okolního světa je hledaná pomocí ontologické interpretace jsoucího, se kterým se nejdříve setkáváme uvnitř okolního světa. V tomto případě se vrátíme ke strukturnímu momentu ve světě, kde se jedná o ideu světskosti světa. Heidegger se snaží pomocí analýzy dobrat se ke správné definici světa. Začíná s popisem světa jako fenoménu, který se ukazuje jako bytí a jeho struktura. Fenomenologický popis světa by se teda zaměřil na ukázkou světa jako bytí jsoucna, jenž se vyskytuje uvnitř světa. Jsoucno vyskytující se uvnitř světa představuje věci přírodního charakteru a věci s charakterem hodnot, ale naráží tu na problém věčnosti, protože pokud se věčnost druhých buduje na základě věčnosti prvních, stává se hlavním tématem přírodních věcí příroda jako taková. Pro nás to znamená přechod k charakteru substantiality a otázce jejího ontologického smyslu. Heidegger tu poukazuje, že ontologické hledisko světa z hlediska přírodních věcí je sice na místě, ale nepostihne fenomén světa, protože příroda sama znamená jsoucno uvnitř světa, se kterým se střetáváme a postupně ho odkrýváme.

Máme se raději držet věcí s charakterem hodnot než přírodních věcí. Problém se nachází také v předpokládání existence světa vzhledem k bytí, proto Heidegger naráží na světskost světa a vůbec. Světskost podle něj zastává pozici existenciálu v rámci „bytí ve světě“ (známe jako existenciální určení „pobytu“), to znamená z ontologického hlediska pojem pro strukturu jednoho z jeho momentů. Když se ptáme na svět z pozice ontologie, stále se nacházíme na poli analytiky „pobytu“, svět tedy představuje rys „pobytu“ samého. Z hlediska fenomenologických popisů se zdá Heideggerovi používání slova svět dosti mnohoznačné a nesamozřejmé. Je nutné si je objasnit pomocí ontologie. Z této mnohosti nám mohou vzejít další fenomény či spojitost daných fenoménů. Uvedeme si souhrn několik určení světa podle toho, co bylo řečeno:

- 1) Svět se používá jako ontický problém a znamená pak veškerenstvo jsoucno, které se mohou uvnitř světa vyskytovat.
- 2) Svět slouží jako ontologický termín a znamená bytí jsoucna uvedeného v bodě č. 1. Svět se tedy může stát titulem regionu, který obepíná určitou rozmanitost jsoucna, např. je-li řeč o světě matematika, jedná se o svět jako region možných předmětů matematiky.
- 3) Svět může být dále chápán opět ve smyslu ontickém, jako to v čem faktický „pobyt“ jako takový žije, např. svět znamená veřejný svět našeho společného my nebo vlastní a nejbližší svět našeho okolí.
- 4) Svět znamená ontologicko-existenciální pojem světskosti. Světskost sama je upravena podle příslušných struktur celků jednotlivých světů, obsahuje apriori světskost vůbec, např. výraz svět je použit stejný jako v bodě č. 3.

(Heidegger, 1996, s. 85)

Je třeba si tedy upřesnit, co znamená pojem nitrosvětský. Světský znamená bytí „pobytu“, podle J. Adamce tím Heidegger myslel, že svět je odvozen ze všeho toho poznání jsoucího, které lze vymezit svým „bytí ve světě“. Svět sám představuje to, čemu přiznáme jeho „bytí ve světě“. A nitrosvětské tedy představuje jsoucno, které se ve světě pouze vyskytuje, přesněji přísluší ke světu, takže jako pojem světa znamená bytí o sobě, v němž je svět teprve umožněn.

Pokládáme-li „bytí ve světě“ jako základní strukturu „pobytu“, jehož pohyb se děje převážně v modu každodennosti, tak musí s ním mít již nějakou ontickou zkušenost. Podle Heideggera je třeba si upravit chápání světskosti, měli bychom ho chápat jako existenciál, protože z ontologického hlediska představuje svět charakteristický rys samotného „pobytu“. Jak uvádí W. Biemel tím by se svět redukoval na sféru subjektivna. Východisko pro nás existuje v podobě každodenního „pobytu“ v jeho průměrnosti. Světem tohoto „pobytu“ je okolní svět. Abychom porozuměli termínu „bytí ve světě“ musíme se dát směrem každodenním „pobytem“. Pro tento svět je nejbližším světem právě okolní svět. S touto interpretací souhlasí i J. Adamec, který tvrdí, že pokud chceme dojít k přirozenému pojmu světa, bude to přes problematiku každodennosti představující modus bytí. Pokud je tedy nutné, abychom někam bytí umístili, tady je míněno v rámci „bytí ve světě“, bude se tu jednat o druh mého bytí. „Pobyt“ tedy představuje každodennost „bytí ve světě“.

Při poznání světa je potřeba nejdříve vycházet z čeho je dán bytostný vztah a tím jak tvrdí J. Adamec, se jeho bytí odehrává v modu každodennosti, to znamená „starání se“ o to co je jsoucí vzhledem k němu samotnému. Ohledně „starosti“ se rozepíšeme v pojetí „spolubytí“. V tomto případě se dostáváme k poznání světa jako zacházení člověka s tím, co označujeme jako „příručnost“.

Dostáváme se k označení „k-čemu“, který znamená, že každý prostředek je prostředkem k něčemu. Příruční zastupuje to první, skrze něj se v daném okolí vyznáme a „obstaráváme“ si to, co je nutné k našemu životu. Zacházíme s tím, co se nachází při ruce. Heidegger se podle G. Figala soustředil na popis vědění, jak se co používá a hlavně na věci, se kterými přicházíme při vědění do styku a které nazývá prostředkem. Z tohoto hlediska budeme používat označení Heideggerova analýza prostředku, pro lepší přehled. Úkolem analýzy by měla být schopnost dovést nás k pochopení. Jedná se tu o potřebě určitého předběžného vědění, co nám musí být důvěrně známé. Bez těchto podmínek by „pobytu“ nebylo zpřístupněno něco takového, jako je prostředek. W. Biemel podává ukázkou, proč podle Heideggera není teoretický náhled dostačující. Když si vezmeme například kladivo a začneme ho probírat z teoretického hlediska, jak vypadá, z čeho se skládá atd.

V této fázi nám uniká, k čemu se vlastně dané kladivo používá. Dokud s ním nezačneme zacházet, je nám odepřena poznání zacházení. Další pojem, který se pojí k této problematice je „z-čeho“, protože se začíná brát ohled na materiál nutný při výrobě věcí, v tomto případě to znamená odkaz na přírodu. Díky přírodě můžeme zhotovovat dané věci potřebné k životu a také se začíná brát ohled na to, pro koho se daná věc dělá. Je potřeba si uvědomit souvislost mezi pojetím světa a zacházení s prostředkem. Souvislost nemusí být z prvního pohledu hned jasná, ale my si to vysvětlíme. Heidegger to ukazuje na příkladech týkající se prostředků. Máme tu pár vlastností, které nás dovedou k pojetí světa. Pokud prostředek chybí, projevuje se nám tu naléhavost. Je-li prostředek nepoužitelný, máme tu nápadnost, anebo když nám překáží v cestě, pak se jedná o neodbytnost. Podle W. Biemela z toho lze usuzovat, že prostředek je určen odkazováním. Právě když je odkaz narušen, jako například, že nám chybí kladivo k zatlučení hřebíku, stává se daný odkaz zřetelnější. Souvislost prostředků se vyznačuje jako celek, který již byl předem přehlédnutý a uspořádaný a tento celek se nazývá svět.

Následuje pojem značka hrající svou roli v pojetí světa. Zvláštnost značky má být ve zprůhlednění souvislosti prostředků. Uvedeme si to na příkladu dopravní značky, jedná se tu o souvislost týkající se chování účastníků dopravy. Je třeba zohlednit nápadnost určité značky. Když tedy vezmeme v úvahu zcela běžný prostředek, který je nenápadný, protože my se zaměřujeme na způsob zacházení, respektive co je třeba udělat. V tom případě prostředek značky se stává nápadným, aby výslovně vyjádřil odkazování. Podle W. Biemela Heidegger ukazuje, že skrze určité značky se stává zvlášť přístupný ten svět, k němuž ty značky patří. Jen malá poznámka k pojmu „takovost“, jenž označuje charakter bytí toho, co je po ruce. Zmiňujeme se o takovosti v souvislosti s prostředkem jen kvůli viditelnosti prostředku.

Prostředek sám o sobě neexistuje, je viděn pouze z hlediska „taktovosti“ a nachází se v souvislosti s dalšími prostředky. Důvod proč o tom mluvíme je následující, podle interpretace W. Biemela celek „taktovosti“ totiž odkazuje nakonec „pobytu“, vlastně je kvůli „pobytu“. Z těchto tvrzení se svět jeví jako něco, co musí být nejdříve odhaleno, aby mohlo vstoupit do souvislosti s prostředkem.



Po tomto výkladu můžeme použít definici světa: „*Toto „v-čem“ sebeodkazujícího rozumění jako to „do-čeho“, s nímž se dává setkávat jsoucímu jakožto druhu bytí takovosti, je fenomén světa.*“ (Biemel, 1995, s. 60) Podle G. Figala se Heidegger tímto pojmem snaží dát ontologickou hodnotu praktickému vědění. Naráží se tu opět na Aristotela, který také využíval praktické vědění, které představuje bezprostřední vědění o vlastním životě.

Uvedeme si příklad, na kterém je zjevné, jak se Heidegger lišil od Aristotela v pojetí o vědění a co je nutné k jeho uskutečnění. U Aristotela nacházíme rozdíl v jeho analýze činnosti. Aristotelovi jde o ukázkou projevu vědění ve výsledku dané činnosti neboli v díle. K věcem, které k tomu potřebuje, přistupuje pouze z hlediska jejich vztahu k dané činnosti. Je tím míněno, jak moc se hodí k dokončení díla, v tom případě je jeho přístup z hlediska užitečnosti. Heideggerovo hledisko se liší právě v pojetí vztahu k věcem. Ukazuje zaměření na vědění člověka o tom, jak bude s danými prostředky zacházet, protože podle G. Figala se tu tímto snaží ukázat, že člověk má předem na mysli, jak se bude daná věc používat. Na základě způsobu používání potřebných věcí závisí zhotovení určitého díla. Díky této ukázce se nám tu objeví spojitost s používáním věci s pojmem souvislost. Abychom si to vyjasnili, každá věc je součástí určité souvislosti, kterou si během používání ani neuvědomujeme, takže naše vědění se koná vždy jako vědění o souvislosti.

Naše vědění o způsobu zacházení s určitou věcí vyplývá s obeznámením s danými souvislostmi, které se během používání mohou měnit. Pro nás tyto souvislosti představují samozřejmost, která je daná tím, že se v dané věci vyznáme a také díky zacházení s těmi věcmi máme možnost být určitým způsobem. Z tohoto hlediska podle interpretace G. Figala lze usuzovat, že jakmile si uvědomíme obeznámenost s danými souvislostmi ohledně zacházení, tak už pojem zacházení ztrácí hodnotu a stává se souvislostí v souvislostech. Právě tato souvislost obeznámenosti s věcmi a následná možnost být určitým způsobem v této souvislosti, tím se setkáváme s pojmem, který Heidegger nazývá „světem“. Přibližujeme se k pojetí „bytí ve světě“, protože „pobyt“ nemůže být jinak než ve světě. Každé naše konání probíhá v souvislosti se světem. V tomto případě se tu setkáváme s vymezeností a svobodným prostorem, který v rámci toho, co již bylo řečeno, souvisí s naším konáním.

Vymezenost se představuje v konání, které se děje v souvislosti se světem, pokud si tuto souvislost uvědomíme, jsou naše možnosti již vymezeny. Přesto se tu objevuje i svobodný prostor, abychom to vysvětlili, svobodný prostor obsahuje možnosti zacházení s věcmi, jež jsme nevyužili při nějakém konání, takže nám vzniká otevřená možnost zacházení.

Když si z toho uděláme jistý závěr, dojdeme k tomu, že s tím, čím tady a teď zacházíme, je v souvislosti s tím, co nepoužíváme nebo necháváme být, to, co necháváme být, tvoří náš svět. Ale s tímto tvrzením je tu ještě jedna problematika a tou je neurčitost, která se značí naší pozorností vůči některým možnostem. Vlastně to znamená, že i když svou pozornost zaměříme na další možnosti, jež svobodný prostor poskytuje, nějaké další zůstanou nepovšimnuty. Jak interpretuje G. Figal, když se zaměříme ve svobodném prostoru světa na něco určitého, dělá to svět neurčitým, protože jinak by nebylo možné odhalovat určité. My sami jsme neurčití i určití zároveň. Neurčitost světa totiž tvoří naši neurčitost a tímto pádem neurčitost světa vytváří naši svobodu, protože svět je svobodným prostorem našeho konání. Kvůli takovému pojetí nazývá Heidegger svět celkem dostatečnosti, protože v něm můžeme být a také v něm můžeme konat a tím se pro nás stává významným, takže „dostatečnost“ a „významnost“ se stávají základními určeními světa. (Figal, 2007, s. 66).

### 3.2.2 „Spolusvět“

V souvislosti s pojmem „spolusvět“ (*Mitwelt*) nás bude zajímat „pobyt“ v rámci každodennosti. S tímto tvrzením bude zřejmě nejlepší začít otázkou, na kterou Heidegger v rámci této problematiky hledal odpověď. Zdůrazňuje také, že se musí začít správným položením otázky, abychom dokázali najít správnou odpověď. Než se však uchýlíme k dané otázce, ozřejmíme si „bytí ve světě“ jako „spolubytí“ (*Mitdasein*). Máme tedy další pojmy, které se vážou na předchozí úvahy a vysvětlování, bytí „tu“ nebo „spolusvět“, protože podle Heideggera většina našich činností se koná kvůli někomu dalšímu, a i když si nemyslíme, že to tak děláme je to tak. Vysvětluje se to třeba zásahem do činností ostatních, kteří je svým jednáním doplňují, upravují anebo teprve až oni umožňují, aby se daná činnost uskutečnila. S tímto se nám tu otevírá problém, který poukazuje na nesamostatnost člověka ohledně možností bytí a konání, jak uvádí G. Figal je to další spojitost s Aristotelem.

Heidegger totiž poukazuje na bytostnou roli sehrávající v tom, že chceme být a můžeme být určováni. Podle tohoto se dá říci, že se necháváme vést možnostmi bytí a konáním jiných, respektive těch, co se již uskutečnily. G. Figal se o této problematice dále rozepisuje vzhledem k dané závislosti na druhých, zmiňuje tu více možných opodstatněných důvodů. Jde o náš život, který vedeme určitým způsobem, pak je tu závislost na ostatních, protože jen díky nim víme o dalších možnostech, jak být určitým způsobem.

Znamená to pro nás především fakt, že se bez nich neobejdeme, protože na počátku se vždy budeme řídit hodnocením ostatních, protože v tomto případě Heidegger podle G. Figala upozorňuje na oblast nesvobody. Narazíme na ni analýzou pojmu „spolusvět“, jež sice nabízí možnosti konání a bytí, a také nám vlastně nechává možnost řídit se tím nebo tím již realizovaným chováním, ale nepokládá otázku, jak být chceme. Podle G. Figala právě nesvoboda „spolusvěta“ předurčuje chování v našich každodenních rozhodnutích, takže konáme podle ozkoušených pohybů, ukazuje se jistým způsobem jako anonymní, což zapřičiňuje vznik pojmu, kterému se Heidegger věnuje a to je neurčité „ono se“. Jak jsme psali výše *man*, znamená, že se vše děje, tak jak se očekává. Jak se dále G. Figal rozepisuje, jde hlavně v této analýze zprůhlednit určitý a určující „spolusvět“ a dostat se k jeho počátku, takže určující charakter „pobytu“ pochází z neurčitosti samotného „pobytu“.

Pro nás to znamená, již zmíněnou otázku jak chceme být, a na kterou stále nemáme definitivní odpověď a podle předchozí úvahy pro nás ani taková možnost není, protože na počátku se jedná na základě již vyzkoušených typů chování. Tímto příkladem je jasné, že „pobyt“ vnímá neurčitost jako ohrožující, protože neurčitost nelze měnit na naprostou určitost: „*Výslovná zkušenost této neurčitosti se shoduje s autentickou zkušeností pobytu.*“ (Figal, 2007, s. 69) Nabízí se nám tedy otázka: „*Kdo to je „pobyt“ ve své každodennosti?*“

Tímto způsobem pojatá otázka nás vede ke strukturám „pobytu“, jež odpovídají stejné úrovni „bytí ve světě“ a tím jsou „spolupobyt“ a „spolubytí“. Heidegger tvrdí, že v tomto způsobu bytí nachází daný modus každodenního „bytí sebou“, jehož výklad nám pomůže rozpoznat to, co se skrývá za označením neurčitěho „ono se“, které můžeme pojímat v rámci této problematiky jako „subjekt“ každodennosti (*das Man*). Heidegger poukazuje na fakt, že „pobyt“ nejen že ve světě jest, ale převládá jeho způsob bytí, který se ke světu vztahuje, takže nakonec svět zcela pohltí. V této otázce je problematické určit kdo, protože „subjekt“ není dán bez světa, protože svět ho utváří, a nemůže být ani izolované já bez druhých. K označení „ti druzí“ Heidegger poznamenává, že „ti druzí“ jsou „tu“ v „bytí ve světě“ vždy v pojetí spolu, proto se tím budeme zabývat.

Heidegger uvádí ukázkou k vysvětlení problematiky těch druhých v nejbližším světě (pro nás to znamená naše okolí) a ohledně příručního jsoucna. Uvádí jako příklad řemeslníkovu dílnu. Pracovní prostředky, které používá řemeslník, naznačují, že při práci s nimi „spoluvystupují“ „druzí“, protože dané dílo je pro někoho určeno. Takže se na tom určitým způsobem podílejí. Příruční jsoucno tedy znamená řemeslníkovu práci s pracovními prostředky, kterými vyrábí nějaké dílo pro někoho, v tom „spoluvystupují“ „ti druzí“, to je role toho, pro koho je určeno dílo. Dále tam máme dodavatele, na kterém je řemeslník závislý kvůli materiálu, který potřebuje k vytvoření daného díla, a zdali je to dobré či špatné zpracování opět je to v rámci „spolubytí“. Ve shrnutí ti druzí vystupují v jakékoliv činnosti, protože pro někoho je dané dílo vyráběno, někdo dodává materiál, a ten je závislý na materiálu, vše je propojeno, bez těch dalších se neobejdeme, jistým způsobem je potřebujeme.

Heidegger se snaží ukázat, kdybychom „pobyt“ brali jen z hlediska výskytu ve světě, nemohli bychom si „ty druhé“ přimyslet: „*Věci vystupují ze světa, v němž jsou po ruce pro druhé a který je již předem vždy také můj.*“ (Heidegger, s. 144) Co jsme si teď popisovali, ještě představuje jsoucno bez charakteru „pobytu“, podle Heideggera se analýza tímto způsobem vyvíjí, aby mohla dojít k samotnému „pobytu“. Dostáváme se k otázce, co je tedy svět našeho „pobytu“.

Takže tento svět uvolňuje jsoucno, nacházející se v souladu se svým bytím. Když to pojmem v rámci „bytí ve světě“, což je pro nás důležité, zjišťujeme, jsoucno je samo ve světě. Jsoucno podle Heideggera má charakter „pobytu“ a tím pádem vystižení toho, jak se setkáváme s druhými, záleží na každém tom vlastním „pobytu“ zvlášť.

„Ti druzí“ představují označení pro ty, mezi kterými jsme taky a od kterých se většinou neodlišujeme. Podrobněji si to probereme v kapitole *man*. Vyjádření „spolu“ se děje v rámci „pobytu“, máme tím na mysli „obstarávající“ „bytí ve světě“, jedná se tu o pojetí stejného bytí. Dostáváme se tedy k tomu, že „bytí ve světě“ s charakterem „spolu“ je svět vždy již světem, jež sdílíme s ostatními. Posunuli jsme se zase trochu dál k charakteristice světa našeho „pobytu“. Podle těchto tezí se Heidegger dopracoval k tvrzení, svět „pobytu“ je „spolusvět“ a „bytí ve“ (*In- Sein*) představuje „spolubytí“ s druhými. „Ti druzí“ vystupují ze světa, v němž se „pobyt“ zdržuje jako „obstarávající“ a praktický. Heidegger tím má na mysli ve světě našeho okolí. Vystupování „pobytu“ ve světě je v podobě nacházení sebe sama v odstupu od prožitků a centra afektů, když to udělá, nejdříve nachází sebe sama v tom, co dělá, co potřebuje, a očekává, jinak řečeno nachází sebe sama v „obstarávaném“ příručním jsoucnu světa našeho okolí. „Pobyt“ jako já se zde chápe v rámci existenciální prostorovosti a znamená „bytí ve“ na základě konkrétního tam v příručním světě, ve kterém se „pobyt“ zdržuje jako „obstarávající“: *„Pobyt si prvotně rozumí sám sobě ze světa a spolupobyt druhých vystupuje určitým způsobem z příručního jsoucna.“* (Heidegger, 1996, s. 146) V případě, že se ti druzí stanou tematickými, jak upozorňuje Heidegger, setkáváme se s nimi skrze práci v jejich „bytí ve světě“.

Ohledně „odemčenosti“ „spolupobytu“ druhých pro „pobyt“ a také pro „spolupobývající“ je umožněno, protože právě „pobyt“ v tomto smyslu je bytostně sám o sobě „spolubytí“. Jedná se o fenomenologickou výpověď. S tím „spolupobýváním“ ve světě souvisí i osamocenost, protože toto pobývání vystupuje v rámci lhostejnosti a cizosti. Heidegger vysvětluje, zdali nám někdo chybí, anebo odešel z našeho světa, je způsobeno tím, že „pobyt“ jako „spolubytí“ nechává vystupovat ve svém světě „pobyt“ druhých. Dostáváme se tím k tezi, „pobyt“ jest jen v případě mající stejnou strukturu bytí jako „spolubytí“, znamená vystupování pro druhé jako „spolupobyt“. Bez „spolupobytu“ by nebyl náš „pobyt“.

Je-li „spolubytí“ (*Mitdasein*) důležité pro utváření „pobytu“ ve světě, tak musí podle Heideggera „obstarávání“, jen pro zopakování jedná se o praktické zacházení s příručním jsoucím, být interpretováno z fenoménu „starosti“ (*Sorge*), jež je určením bytí „pobytu“ vůbec. Poukazuje se tu na důvod, proč „spolubytí“ nemůže být chápáno v rámci „obstarávání“, Heidegger uvádí, že jsoucnost, k němuž se „pobyt“ vztahuje ve způsobu „spolubytí“ je samo „pobytem“ a ne příručním jsoucím. O toto jsoucnost se „staráme“ a ne že ho „obstaráváme“, je tím myšleno, máme ho ve své péči. Když si uvedeme příklady, bylo by to „obstarávání“ například potravy anebo oděvu, tohle představuje způsob, jak se staráme. Vzhledem k užívání výrazu „obstarávání“ představuje „starost“ určitý existenciál. Péče je tedy součástí bytí „pobytu“ pojímaného jako „spolubytí“.

Její faktická naléhavost, jak zdůrazňuje Heidegger, se koná, protože „pobyt“ se neustále zdržuje v určité nedostatečnosti. Možné způsoby „starání se“: být jeden pro druhého, proti druhému, nemít nic společného, vzájemně se o sebe nestarat, tyto poslední způsoby jsou určující pro každodenní a průměrné „bytí spolu“. V tomto případě nacházíme shodu ohledně charakteru samozřejmosti a nenápadnosti, který se vyskytuje jak u každodenního „pobytu“ druhých ve světě tak i v pozici příručnosti z hlediska „obstarávaných“ prostředků. Tím, že se „starání se“ zdržuje většinou ve způsobech lhostejnosti, vyvolává míjení se s ostatními. Proto je nutné určité seznamování pro obeznámení s ostatními. Jen uděláme malou poznámku ohledně seznamování, které jsme již uvedli v kapitole „bytí ve světě“.

Každý den se seznamujeme s mnoha souvislostmi, které si zprvu ani neuvědomujeme, protože jsou pro nás samozřejmé, v tom tkví charakter samozřejmosti. Jedná se tu o schopnost zacházet s danou věcí, ale také to že sami sobě si v každodenních souvislostech rozumíme. „Pobyt“ rozumí „starajícímu“ z „obstarávaného“ a z hlediska rozumění tomuto „obstarávanému“. Ohledně obeznámenosti se nám mohou naskytnout problémy a to v případě když spadne do modu zdrženlivosti či přetvářky v tom případě je nutné, aby „bytí spolu“ našlo jiné způsoby, jak se dostat k ostatním, přiblížit se k nim. Podle Heideggera právě problematika „sebeotvírání“ a „sebeuzavírání“ tkví ve způsobu existence „bytí spolu“, ze kterého vyrůstá a jejím svou bytostnou strukturou existenciál „starání se“ (*Sorge*).

„Starání se“ znamená fenomén rozumění cizímu duševnímu životu, jedná se o způsob odemykání druhého, který se děje pokaždé jen z primárního „spolubytí“ s ním. V bytí s druhými a k druhým se nám tu objevuje bytostný vztah „pobytu“ k „pobytu“. Problém spočívá právě v pojetí bytí „pobytu“ k sobě samému, když představuje bytí k někomu druhému, protože z bytostného vztahu k druhým se může stát projekce mého vlastního bytí do druhého, takže se ten druhý stane stejný jako já: *„Jak se má vztah pobytu k sobě samému odemknout druhému jakožto druhému?“* (Heidegger, 1996, s. 151)

Takže závislost vzájemné obeznámenosti založené na „spolubytí“ se odehrává na bázi, jak dalece „pobyt“ porozuměl sám sobě a jak moc průhledné se stalo „spolubytí“ s druhými. Jak Heidegger tvrdí, je tohle možné jen za předpokladu, že „pobyt“ jako „bytí ve světě“ existuje vždy již s druhými. Určité shrnutí, co tato analýza nabízí je následující, „spolubytí“ je existenciální složka „bytí ve světě“. „Spolupobyt“ se vykázal jako vlastní způsob „bytí ve světě“ vystupujícího jsoucná. Pokud „pobyt“ tedy vůbec jest, způsob jeho bytí podle Heideggera představuje „bytí spolu“. Z toho se nám dostává „pobyt“ a jeho rozptýlenost v „obstarávaném“ světě, takže se děje zároveň i ve „spolubytí“ k druhým, není sebou samým: *„Vlastní pobyt tak jako spolupobyt druhých vystupuje prvotně a většinou z obstarávaného spolusvěta našeho okolí.“* (Heidegger, 1996, s. 151)

### 3.2.3 Neurčité „ono se“ (man)

Takže se ocitáme ve fázi, která je pro nás podstatná a tou je problematika, která se skrývá pod pojmem *man* neboli neurčité „ono se“. V „Bytí a času“ se píše o konkrétních společenských formách vlády anonymních tlaků vůči původnímu životu lidí, o médiích tvorby veřejného mínění, o zprůměrnování. Přesto však je potřeba nejdříve ukázat tuto problematiku v Hermeneutice fakticity, jejíž výklad je sevřenější a soustředěnější k filosofickému jádru otázky než v „Bytí a času“. Budeme využívat v tomto případě interpretaci J. Cibulky, který vysvětluje danou problematiku na dalším příkladu: *„To jak se aktuálně chovám, co zamýšlím a jak sám sobě rozumím, nechávám určovat tím, co se pokládá za správné, a neurčuji to já sám. Současně však přinejmenším v mezních životních situacích si uvědomuji, že to je zprůměrnující diktatura anonymního man, jež mi takto diktuje.“* (Cibulka, 1992)

Jak uvádí Heidegger, na tomto příkladu můžeme pozorovat právě způsob autenticky prožívané sebeinterpretace, kterou má *Dasein* k dispozici. Na tuto sebeinterpretaci se váže veřejně průměrný způsob, jímž *Dasein* o sobě hovoří. Zvláště na rozpornost zniternění diktatury *man* upozorňuje Heidegger podle J. Cibulky v textu Hermeneutika fakticity. Podle interpretace autora se tu *man* objevuje jako strašidlo obcházející ve faktickém „pobytu“, jenž se projevuje jím specifické prokletí fakticity, podle kterého každý faktický život platí svoji daň. Autor směřuje k tomu, jak *Dasein* samo hovoří, ale přesto to představuje jen masku, kterou si nasazuje, aby nevydělalo samo sebe. Autor to interpretuje jako určitou obranu, k níž nutí „úzkost“. Faktický „pobyt“ (*Dasein*) si nasazuje masku a v této masce veřejné sebeinterpretace prezentuje *Dasein* samo sebe jako tu nejvyšší životnost (životnost procesu).

Z analýzy „spolubytí“ byl existenciálně určen „subjektový charakter“ našeho „pobytu“ a „pobytu“ ostatních, takže byl určen z určitých způsobů, jak „pobyt“ jest. Heidegger dodává, že z hlediska „obstarávání“ (*Besorgen*), to co je ve světě našeho okolí „obstaráváno“, se ostatní jeví podle toho, jakou činností se zabývají, daná činnost určuje, čím jsou.

Tímto způsobem se dostáváme k pojmu „starost“ (*Sorge*), o které jsme mluvili v předchozí kapitole v podobě „starání se“. Právě „starost“ o rozdíl vůči jiným je obsáhnuta v každém „obstarávání“ toho do čeho jsme se spolu s druhými pustili, ať už je to míněné pro ně nebo proti nim. Heidegger vysvětluje, že tento rozdíl je způsobený naším „pobytem“, který se buď domnívá, že oproti ostatním zaostává a tím pádem se jim snaží vyrovnat anebo se povyšuje nad ostatní, takže se je snaží udržet pod ním. V tomto případě má „spolubytí“ charakter odstupu, tím přicházíme podle Heideggera k tezi, čím méně je tento způsob bytí každodennímu „pobytu“ nápadný tím více se uplatňuje. Abychom si tedy vysvětlili, co znamená označení neurčité „ono se“ (*man*). Právě v tomto odstupu, jak byl zmiňován v rámci „spolubytí“, je obsažen „pobyt“ jakožto každodenní „bytí spolu“, které je podřízeno druhým. Takže mu „ti druzí“ odebrali bytí. Jen „ti druzí“ nakládají s každodenními možnostmi „pobytu“, jak se jim zlíbí. „Ti druzí“ se neoznačují jako ti určití, označují ty, co tu jsou v každodenním „bytí spolu“, jsme to i my a upevňujeme jejich moc.



My jim dali označení „ti druzí“, abychom tím skryli naši bytostnou příslušnost k nim. Rozhodující faktor má „pobyt“ jako „spolubytí“, který přijímá nenápadně nadvládu druhých. „Ti druzí“, kteří tu jsou v každodenním „bytí spolu“, za označením, kdo se pod tímto pojmem skrývá, je právě pojem neurčité „ono se“.

Dané *man* rozvíjí svou vládu přes veřejné prostředí, které je „obstaráváno“ námi s ostatními neboli „spoluobstaráváno“, abychom se drželi daných pojmů Heideggera, ve světě našeho okolí představující pro nás nejbližší svět. Takže toto neurčité „ono se“ (*man*) ničí vlastní „pobyt“ v rozdílnosti v rámci ostatních, jednáme jako „ti druzí“. Líbí se nám, to co se líbí nebo jak se čte či co se nosí. Jednáme tak, jak se obvykle jedná, takže se vytrácí náš vlastní „pobyt“ a necháváme se ovlivnit druhými. Heidegger poukazuje, jak *man* tímto způsobem předpisuje způsob bytí každodennosti. Dále si rozebereme způsoby bytí *man*. Jsou to odstup, průměrnost a vyrovnávání. Odstup se odehrává ve „spolubytí“, v tom se projevuje průměrnost, kterou „spolubytí“ „obstarává“. Průměrnost představuje pro *man* existenciální charakter a v jeho bytí mu jde hlavně o tohle, proto se fakticky udržuje v momentálních trendech, jako například, co se sluší, nosí, a co platí.

Průměrnost podle Heidegger předznamenává, co smíme či nesmíme dělat, každá originalita se do dalšího dne stává běžnou věcí, *man* se snaží zatlačit každou revoltující myšlenku na vyvázání z průměrnosti. „Starost“ průměrnosti nám ukazuje další způsob *man* a tou je vyrovnávání všech bytostných možností. Tyto způsoby *man* zřizují to, co známe pod označením „veřejnost“ (*Öffentlichkeit*). „Veřejnost“ je ta co řídí vše kolem sebe, máme na mysli výklad světa i „pobytu“ a má vždy a ve všem pravdu. Pojetí *man* představuje způsob bytí, který Heidegger označuje neautentické, protože když se „pobyt“ snaží dobrat k nějakému rozhodnutí, ukrývá se v pozadí *man*, který odejme „pobytu“ odpovědnost. „Pobyt“ se na něj může odvolávat, *man* si to může dovolit, protože nepředstavuje nikoho: „V každodennosti pobytu se většina věcí děje tak, že musíme říci: nikdo za to nemůže, nikdo to nebyl.“ (Heidegger, 1996, s. 153)

Každodenní „pobyt“ je tedy nikdo, kterému se „pobyt“ ve „spolubytí“ odevzdal. Vlastně to vychází z teze, jak tímto způsobem nikdo není sám sebou, protože podléháme vlivu ostatních, což představuje *man*, které vytváří „veřejnost“ udávající, co se smí či nesmí. Když si shrneme, co jsme teď probrali, dostáváme se k prvotní stálosti „pobytu“. Míníme tím danou stálost spočívající v bytostných určeních každodenních vzájemných bytí mezi sebou, v odstupu, průměrnosti a dalších již jmenovaných. Stálost „pobytu“ tu označuje bytí ve „spolubytí“, Heidegger to formuluje jako nesamostatný a nevlastní způsob bytí, jak jsme již poznamenali, jedná se o neautentický způsob bytí.

Podle Heideggera se nám jeví *man* z hlediska onticko-ontologického pohledu jako „nejreálnější subjekt“ každodennosti (*das Man*). Dostáváme se k pojetí, že každodenní „pobyt“ je sebou v modu *man*, jenž tedy představuje neautentičnost a tím pádem se liší od autentického způsobu bytí chápaného jako „bytí sebou“: „*Autentický způsob je existenciální modifikací man jako bytostného existenciálu.*“ (Heidegger, 1996, s. 156) Heideggerovi jde o to ukázat, každý „pobyt“ musí nejdříve projít modem „ono se“, ve kterém začíná jako ztracenec, jehož úkolem je najít sám sebe. Je tím myšlena pohlcenost nejbližším světem, což je svět našeho okolí. Zdali „pobyt“ vnímá sám sebe v rámci modu *man*, začne *man* řídit výklad světa i samotný „pobyt“ jako „bytí ve světě“. Jak uvádí Heidegger, zprvu se vyskytujeme jako „ti druzí“ ve způsobu *man* než jako já ve smyslu vlastního „bytí sebou“.

Většinou ve stavu neurčitého „ono se“ zůstaneme, dokud „pobyt“ neodkryje svět a neodemkne se mu tak vlastní bytí, znamená to prolomení všeho, co pro nás znamenalo něco temného a před čím jsme se sami před sebou schovávali. Tímto jsme se dopracovali k otázce, kterou si Heidegger v této kapitole položil: „*Kdo jest v každodennosti bytí spolu?*“ Odpověď na ni hledal pomocí interpretace „spolubytí“ a „bytí sebou“ v modu *man*, ukázal nám tu pohled „bytí ve světě“ v jeho každodennosti a průměrnosti sloužící k objasnění základní struktury „pobytu“.

Podle toho, co tu bylo řečeno, si to zkusíme shrnout. Nejdříve *man* v Hermeneutice fakticity vystupuje formou diktatury určující náš život, kterou lze rozpoznat až v mezních situacích například „úzkostí“. Dá se to nazvat jako takové prozření, kdy si uvědomíme, jak jsme žili, průměrný život v rámci ostatních.

Nechali jsme se ovládat a rozhodovat za sebe. Mezní situace nás navedla z neautentického způsobu života k autentickému. Vzhledem k „obstarávání“ jsme se dozvěděli, že lidé se nám jeví podle činnosti, kterou se zabývají. Když někdo například opravuje věci, jeví se jako řemeslník. Neurčuje ho jeho vlastní individualita, ale pouze činnost, kterou vykonává. S tím je spjata „starost“ o rozdíl způsobená v „obstarávání“ s ostatními, kdy se „pobyt“ začne domnívat, že je někdo lepší nebo horší než on. Když má pocit, že je někdo lepší snaží se mu vyrovnat, když představuje horšího, snaží se, aby to tak zůstalo a byl stále nad ním. Takže se naše bytí s ostatními dostává do fáze odstupu a „pobyt“ tím pádem jako každodenní „bytí spolu“ se podřizuje druhým, protože se od nich odvíjí. *Man* má další způsob projevu a tou se stává průměrnost v rámci veřejného světa.

„Veřejnost“ (*Öffentlichkeit*) se odvíjí od společného „obstarávání“ s ostatními, světa v našem okolí. Ničí vlastní „pobyt“ v rámci ostatních, všechny revoltující náznaky potlačí a vytvoří z nich běžnou uznávanou věc, podle které se musí „pobyt“ přizpůsobit. Zmizí rozdíly a „pobyt“ začne jednat jako ostatní podle trendů či obecných platných věcí, to co „veřejnost“ káže, to bude správně, protože má vždy pravdu. Nemáme žádnou odpovědnost za své konání, vše se děje v rámci *man*, když *man* znamená nikdo, v tom případě za to nikdo nemůže. Závěrem „pobyt“ nejdříve musí projít způsobem života *man* jako ztracenec v průměrnosti v pozici těch druhých a z této fáze začít hledat své bytí, stát se já jako „bytí sebou“. Problém nastává v okamžiku, když sebe začne chápat z hlediska *man*, přenechá mu tím vládu nad výkladem světa a odpovědnost za své bytí.

### 3.2.4 „Odemčenost“

Autor se tímto snaží zvýraznit, že určitost „spolusvěta“, která je zdánlivá, je nutné dát do souvislostí s neurčitostí „pobytu“, aby se ukázala tato určitost jako ohraničená neurčitostí a tím se nám zviditelnila. Ještě si připomeneme, co vlastně znamená neurčitost „pobytu“, je to vlastně teze, že jsme v našem bytí neurčití, protože necháváme věci patřící do světa spočívat na sobě. Díky tomuto se dostáváme dále k dalšímu pojmu a to je „odemčenost“ (*Aufgeschlossenheit*) tento pojem tvoří 3 aspekty neurčitosti vysvětlující naši neurčitost, kvůli které nemůžeme být určití, i kdybychom chtěli:

- 1) Vzájemný vztah, protože nikdo z nás není jen určitostí, ve kterém se projevuje, a z které je na něj pohlíženo.
- 2) V našem bytí jsme neurčití, pokud necháme cokoliv patřící do světa spočinout na sobě.
- 3) Nikdy zcela nepřehlédneme možnosti konání a chování, protože jich je nekonečně mnoho.

(Figal, 2007, s. 70)

Podle této interpretace dochází Heidegger k závěru, že neurčitost představuje bytí „pobytu“. Také se v této souvislosti můžeme setkat s pojmem „otevřenost“, kterou Heidegger používá jako synonymum k „odemčenosti“. Vysvětlení proč zrovna Heidegger použil pojem „otevřenost“ je následující, při kontaktu s cizími lidmi či okolím, se představuje něco neznámého a my jsme k tomuto cizímu otevření. Koná se to i v případě, kdy bychom se chtěli raději uzavřít. „Otevřenost“ tedy znamená smysl pro možnosti, představuje bytí i bezprostřední porozumění v jednom.

Máme tu opět spojitost s člověkem, respektive s lidským bytím, protože podle G. Figala Heidegger zastával názor, že porozumění či vědění a postřehování možného bytí představujeme právě my, naše existence. S „odemčeností“ souvisí s aspekty určení světa, o kterých jsme se již zmiňovali a dále se budeme rozepisovat o některých z nich později, máme na mysli dostatečnost, významnost a „spolubytí“. Jsou nezbytné, protože jen díky nim vidíme souvislost věcí, se kterými zacházíme, vlastní možnosti být a náš vzájemný vztah.

Vše, co jsme teď vyjmenovali ohledně souvislostí, jsou zakoušeny v neurčitosti ve své neurčitosti: *„Pobyt jest svou odemčeností.“* (Heidegger, 1996, s. 159) Podle Heideggera je potřeba k objasnění struktury „bytí ve světě“ rozbořem „bytí tu“, pokud na tento citát budeme pohlížet z existenciálního hlediska, tak bytí, o které jsoucno usiluje ve svém bytí, je právě „bytí tu“ a to je potřeba uvést v rámci každodennosti. Jak jsme svým „tu“, rozpoznáváme v konstitutivních způsobech, jak je pojímal Heidegger, a které G. Figal prezentuje jako formy „odemčenosti“:

- 1) Rozpoložení,
- 2) rozumění,
- 3) řeč.

Rozpoložení vykládá způsob „odemčenosti“ v náladách, protože podle Heideggera člověk zakouší svobodný prostor světa, ale jen v případě že ho nechá zakoušet v otevřenosti se vším, s čím máme možnost zacházet. Nejlepší příklad, který lze uvést podle Heideggera a na něm poznat takové zakoušení svobodného prostoru v náladách je nuda. Protože popis u G. Figala ukazuje, že tam, kde se člověk nudí, zakouší mnohem více to, čím by se mohl zabývat. Tím, že se nudí a nuda má schopnost stupňovat se, nedokáže se ničím zabývat. V každodennosti se může bytí „pobytu“ jevit, že jen existuje a má své bytí, ale čistá forma existence zůstává skryta, protože své nálady neprožíváme každodenně, takže nepozorujeme odemykání, které se děje prostřednictvím nálad. S označením „tu“ souvisí pojem „vrženost“ (*Geworfenheit*). „Vrženost“ (*Geworfenheit*) tímto způsobem označuje jsoucno s charakterem „pobytu“, které je vržené do jeho „tu“, představující „bytí ve světě“. Způsob jakým nám nálada odemyká svobodný prostor světa, je skrze „vrženost“, jestli na ni bereme ohled či nikoliv.

Narážíme tu na tezi, že díky rozpoložení můžeme lépe vidět vzhledem k „obstarávání“ samotné jsoucno. Tím, že ho tak necháme, je vidět zasaženost našeho „pobytu“. Také je tu povznesená nálada, ve které se to děje podobně jako u nudy. Tam, kde někomu jdou věci snadno a bez nějaké námahy, kvůli tomu, že je zbaven všech překážek, zakouší otevřenost světa. Pro tohle má Heidegger slovo faktická, protože v náladě zakouší člověk svým bytím to, že je v otevřenosti světa a ve světě prostě nemůže nebýt. Heidegger tvrdí, že taková „naladěnost“ přivádí naše bytí k jeho „tu“.

Podle Heideggera rozpoložení, nejen že nám otevírá svět v naší „vrženosti“ a odkázanosti na svět, ale přitom je samo určitým způsobem bytí. „Pobyt“ se v něm směrem ke světu neustále nějak projevuje. Nechává se jím ovlivňovat, takovým způsobem, že se sám sobě vyhýbá. Vyhýbání souvisí s pojmem „upadání“ (*Verfallen*). V rámci rozpoložení je nutno se ještě zmínit o strachu jako modu rozpoložení. Je tu potřeba zmínit souvislost s „pobytem“. Podle Heideggera je „pobyt“ jako „bytí ve světě“ vždy „obstarávajícím“ bytí „tu“ a „pobyt“ tedy existuje skrze to, co „obstarává“, jeho činnost ho určuje, jak jsme již zmínili v kapitole *man*. Daná souvislost je právě v tomto skrze „obstarávání“, je-li v ohrožení je tím pádem v ohrožení i bytí „tu“, protože s ním souvisí.

Strach působí chaos, a když ustoupí, musíme si k sobě zase nalézt cestu. Heidegger vysvětluje, že strachu je schopný jen „pobyt“, kterému jde o jeho vlastní bytí. To že se bojíme o druhé, je vlastně strach o nás, protože existujeme ve „spolubytí“ s ostatními a ten daný by nám byl odebrán, tak to pro nás znamená ohroženost z pozice „spolupobytu“.

Následuje pojem rozumění. Rozumění z hlediska významu, znamená v něčem se vyznat, rozumět tomu. Pro nás z toho vyplývá, čemu porozumíme, s tím můžeme zacházet. Představuje poznání možností být u nás samotných, jedná se tedy o fakt, že my sami sebe zakoušíme v možném bytí. V rozumění zakoušíme možnost být, ale tohle bytí je neurčité. „*Bezprostředně víme, že nevíme, jak budeme existovat.*“ (Figal, 2007, s. 72) Dle citátu je chápáno rozumění vždy jako bezprostřední porozumění sebe sama, protože když zakoušíme neurčitost následujícího bytí, nepotřebujeme o tom přemýšlet a zakoušíme tím sami sebe.

U Heideggera se dostáváme ohledně pojmu rozumění do souvislosti také s teorií znaku. Podle Mgr. Kouřilové se Heidegger opírá ve své hermeneutické metodě také o teorii znaku, což představuje konkrétnější charakter bytí (Kouřilová, s. 66). Pro Heideggera je v souvislosti s porozuměním bytí jeho smyslu důležité, tázání se po smyslu bytí. Tázání se je nezbytná součást lidského „pobytu“, o tom jsme se podrobněji rozepisovali v kapitole otázka po bytí. „*Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu.*“ (Heidegger, 1996, s. 28)

Poslední forma „odemčenosti“ je řeč. Řeč pro Heideggera představuje způsob, díky kterému jsme schopni být s ostatními, je to členění jazyka do různých možností sdělovat něco ostatním. Pro tuto řeč je typické „konstitutivní“ naslouchání, protože je v něm dáno: „*Pobyt jako spolubytí je otevřen pro druhého.*“ (Figal, 2007, s. 72) Heidegger vysvětluje jak je to s mlčením z tohoto hlediska, využijeme-li interpretaci G. Figala, dostaneme tezi, že při mlčení jsme schopni naslouchat druhým. Totiž jen ve společném mlčení se může ukázat pochopení a porozumění způsobu bytí druhého, které při nesouvislém drmolání zaniká. V analýze, kterou jsme právě provedli ohledně „odemčenosti“, můžeme vidět určitou strukturu díla „Bytí a čas“.

Vlastnosti forem, vždy patří dohromady a vytvářejí spolu bezprostřední zkušenost. Abychom si to osvětlili, zkušenost nastávajícího bytí souvisí s nějakou náladou, která umožňuje vztahování se k otevřenosti pro druhé. V rámci otevřenosti pro druhé se utváří i naše nastávající bytí. Tyto formy ve své členitosti vytvářejí jednotnou zkušenost. Měli bychom zmínit k tomuto tématu pojem „upadání“. Heidegger tímto pojmenoval situaci, kdy se snažíme být určití, ale vždy potvrdíme jen svou neurčitost.

„Upadání“ (*Verfallen*) je pohybem „pobytu“ z neurčitosti do určitosti, který se odehrává především pod vlivem toho, co už někdo řekl, proto Heidegger podle G. Figala odlišil formy vědění od jejich jazykové artikulace. Formy samy o sobě jsou totiž neutrální a jen vytvářejí každodennost „pobytu“. Vše se dostává pod nadvládu neurčitého „ono se“, všichni podléháme řečem, říkáme, v jakém vztahu jsme k ostatním a začíná méně záležet na tom, co děláme anebo co bychom mohli dělat.

Protože buď se snažíme prosadit vůči ostatním anebo se jim přizpůsobit. Dostáváme se do další etapy výkladu každodenní existence neboli *man*. Takže podle G. Figala vysvětluje Heidegger znovuotevření možného bytí v jeho „otevřenosti“ a neurčitosti nejen jako opakování původního tázání, ale fundamentální analýza „pobytu“ se snaží objasnit možnost takového filosofického tázání tím, že objasní návrat „pobytu“ do jeho „otevřenosti“ jako předfilosofické zkušenosti. Jedná se tu o zkušenost „odhodlanosti“.

„Odhodlanost“ je nutno chápat jako opakování a znovunabytí „odemčenosti“. Vytváří celek, který lze chápat jako nějaké zvláštní formy „odemčenosti“. Pro zopakování jedná se o rozumění, rozpoložení také můžeme použít „naladěnost“ a poslední je řeč: „*Jedná se o naladění úzkosti, porozumění smrti v „předběhli“ a „volání“ svědomí, které se projevuje v mlčení.*“ (Figal, 2007, s. 74)

### 3.2.5 „Zapomenutost“ a „úzkost“

Abychom mohli nějakým způsobem zakončit kapitolu o existenciálech je potřeba zmínit ještě „zapomenutost“ (*Vergessenheit*) a „úzkost“ (*Angst*) uzavírající souvislost k vytyčení naší práce. O „úzkosti“ jsme již mluvili v rámci autentického způsobu bytí. „Zapomenutost“ bytí vztahující se k celku světa, znamená to, co dělá člověka člověkem. Heidegger tady naráží na problém dnešní doby představující neautentický způsob života, podle něho to znamená krizi dané společnosti. Moderní člověk se vyhýbá své konečnosti a svému vlastnímu bytí vstupem do světa každodennosti, tento svět zaujímá pozici neosobní sféry života. Člověk se tímto způsobem stává součástí anonymní masy lidí a vystupuje v této sféře jako věc, nikoliv jako osobnost, prostě žije jako ostatní. Pro něj se stává průměrnost a žít jako ostatní součástí života, je podroben dané mase. S tímto pojetím jsme se již setkali v kapitole *man*.

Člověk se z této sebezapomenutosti podle Heideggera může vymanit jedinež pomocí zážitku „úzkosti“, který umožňuje člověku autentickou existenci s celým jejím vědomím konečnosti lidského života a přináší s sebou zodpovědnost za svůj způsob života. „Úzkost“ je základní nálada ukazující, že člověk není pouze zařazen mezi věcmi, jako se to děje v pojetí každodennosti a není na ně odkázán.

Člověk se pomocí „úzkosti“ vymanil z každodenního řádu bytí a začíná žít autentický způsob života. „Úzkost“ s sebou nese uvědomění si vlastní konečnosti, termín, který Heidegger používá je „bytí k smrti“ (*Sein zum Tode*). Jakmile si člověk začne uvědomovat své možné nebytí, vyvolá to v něm „úzkost“ (*Angst*) v rámci „bytí ve světě“. Vše, co se zdálo samozřejmé, se otřásá, naše úsilí něco budovat nebo každodenní setkávání. Najednou všechno ztrácí význam a zdá se to jako nic v porovnání s konečností.

Univerzum věcí stále je jako předtím, ale změnil se náš přístup k daným věcem, už nás nepobízí k práci či k nějaké činnosti, dostali jsme se do fáze, kdy nám nic neříkají. Jen v této fázi jsme schopni poznat samotné bytí, které se zjevuje na samotném pozadí této nicoty. Teprve dané nic ve srovnání se jsoucím se zjevuje jako div.



Pouze v „úzkosti“ se člověku ukazuje bytí ve své odlišnosti od všech jsoucích věcí. „Úzkost“ má funkci odhalovat nám svět. Člověk díky své schopnosti transcendovat vše jsoucí a vztahovat se k bytí, rozumí jsoucímu, a tím pádem se mu zjevují věci i on sám sobě.

## 4 Závěr

M. Heidegger svou tvorbou převrátil tehdejší filosofii, svou tvorbu orientoval hlavně na otázku po bytí. Začal jako fenomenolog pod vlivem E. Husserla, ale přes rozdíly v pojetí předmětu zkoumání fenomenologie se jejich cesty rozešly. Heidegger z počátku určil cíl fenomenologie v rámci lidského individua, který vlastní vědomí. Jednalo se o uchopení člověka pomocí existenciálů a nikoliv podle kategorií, které ho pojmají pouze jako předmět, tím se dostal na rovinu existencialismu. Rozvíjel lidskou individualitu v pojetí fakticity, která je označením toho, že naše vlastní *Dasein* má charakter bytí, rozumějící si existencí pro sebe, již od přednášky Hermeneutika fakticity, ve které jsme ukázali vývoj pojmu „pobyt“ (*Dasein*) pro určení bytí člověka. Rozebrali jsme si částečně jeho dílo Bytí a čas představující rozbor převážně běžného života ve smyslu *man*. „Bytí ve světě“ jsme rozebrali jako základní strukturu „pobytu“ a tímto způsobem jsme se dostali k tezi, že „pobyt“ představuje každodennost v „bytí ve světě“. Heidegger tu poukázal na problém bytí člověka převládající ve vztahování se ke světu, protože svět člověka pohlcuje, a tím se vynořuje *man*, které bere člověku odpovědnost a člověk se stává součástí průměrného bytí druhých.

Heidegger svou tvorbu založil na otázce po bytí a ustarané existenci „pobytu“. Na konci své tvorby se však od pojetí „pobytu“ odvrací, protože si uvědomil nedostatky ve svém pojetí problematiky bytí a rozhodl se své závěry přezkoumat. Jednalo se o změnu v pojetí pravdy, kterou objevil v historii filosofie. Podle něho je nutné se navrátit zpět ke kořenům myšlení našeho lidstva a hledat v nich počátek vnímání našeho světa.

## 5 Seznam použité literatury

1. ADAMEC, J. *Úvod do četby "Bytí a času" : základní teze k daseinsanalýse a filosofii M. Heideggera*. 1. vyd. Brno: Filosofický seminář - katedra teorie, 2008. 62 s. ISBN 978-80-87234-01-3.
2. BIEMEL, W. *Martin Heidegger*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1995. 223 s. ISBN 80-204-0268-3.
3. CIBULKA, J., *O pojetí "hermeneutiky fakticity" u raného Heideggera*. In Filosofický časopis, Praha. 1992/2, s. 207–227.
4. FIGAL, G. *Úvod do Heideggera*. 1. vyd. Praha: Academia, 2007. 192 s. ISBN 978-80-200-1553-2.
5. HEIDEGGER, M. *Being and Time*. Albany: State University of New York Press, 1996. 487 s. ISBN 0-7914-2678-5.
6. HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996. 477 s. ISBN 80-86-005-12-7.
7. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 14. durchgeseh. Aufl. Tübingen: M. Niemeyer, 1977. 437 s. ISBN 3-484-70122-6.
8. HEJNA, D. *Filosofie výchovy*. (přednáška) Liberec: TUL, prosinec 2010.
9. HROCH, J. *Proměny hermeneutického myšlení*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010. 419 s. ISBN 978-80-7325-231-1.
10. KOUŘILOVÁ, L. *Příspěvek k recepci a roli hermeneutiky v informační vědě*. (Diplomová práce) Brno: MUNI, 2006. 155 s.
11. UMLAUF, V. *Synopse dějinnosti a koncept historie*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010. 527s. ISBN 978-80-7325-235-9.